D. Fritz Barth

Einleitung in das Neue Testament



Einleitung

in das

Neue Testament.

Von

D. Fritz Barth,

weil. ord. Professor der Theologie an der Universität Bern.

Vierte und fünfte Auflage.



Gütersloh 1921.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Die erste Auflage dieser Einleitung in das Neue Testament ist 1908 erschienen. Ich stellte mir damals die Aufgabe, ein Buch von mäßigem Umfang zu schreiben, das aber zur wirklichen Einführung in das Verständnis des Neuen Testaments dienen und die einzigartige Größe dieses Buches nicht verwischen, sondern zur vollen Geltung bringen sollte. Im Interesse der Kürze beschränkte ich die Spezialuntersuchungen auf ein Minimum, nicht um die Probleme zu verschleiern, sondern weil ich den Lesern die Fähigkeit zutraute, über meine Andeutungen selbst weiter nachzudenken. Ebenso enthielt ich mich detaillierter Literaturangaben, weil in manchen Büchern nach meinem Geschmack deren zuviel vorkommen, und ich die Aufmerksamkeit nicht beständig von den biblischen Büchern auf die theologischen Streitigkeiten der Gegenwart ablenken wollte. Als Leser wünschte ich mir vor allem Theologiestudenten, aber auch Theologen im Pfarramt, die sich von dem Stand der wissenschaftlichen Erforschung des Neuen Testaments Rechenschaft zu geben wünschen; auch jeder andre Leser war mir willkommen, der sich durch einiges Latein und Griechisch nicht wollte abschrecken lassen.

Nun freue ich mich, daß das Buch seinen Leserkreis gefunden hat, obwohl es den einen zu „konservativ“ war, den andern zuviel „Zugeständnisse an den linken Flügel“ enthielt. Einsichtige Leser haben doch herausgefühlt, daß diese Schlagwörter aus dem politischen Leben hier nicht

angebracht waren, daß es mir nicht um einen kurzsichtigen Parteistandpunkt, sondern einzig um die schlichte, große Sache der Wahrheit zu tun war. Sie haben es verstanden, daß ich mit voller geschichtlicher Unbefangenheit verfahren und die Tatsachen so darstellen mußte, wie sie mir entgegentraten, auch wo das Resultat auf den ersten Blick befremdete. Entschieden ablehnend hat sich ein Rezensent ausgesprochen, von dem ich etwas mehr Gerechtigkeit erwartet hatte; da er aber seither aus diesem Leben abgerufen worden ist, so will ich es unterlassen, mich ausdrücklich mit ihm auseinanderzusetzen. Um so dankbarer bin ich mehreren andern Theologen für ihre verständnisvollen Besprechungen; ich habe manches aus denselben gelernt, was nun der zweiten Auflage zugute kommt. Gern bin ich dem Wunsche nachgekommen, daß mehr Literatur genannt werden möchte, welche dem Leser die selbständige Beschäftigung mit den Einleitungsfragen erleichtern soll. Auch eine ausführlichere Erörterung mancher Einzelheiten hat sich bei der Durchsicht als zweckmäßig empfohlen, immerhin so, daß der Umfang des Buches keine namhafte Steigerung erfahren hat. Möge die Einleitung in der neuen Auflage dem Ziel, das mir vorschwebte, nähergerückt sein und manchen Lesern einen Dienst erweisen nicht zur Beschwichtigung, wohl aber zur Befestigung!

Bern, im Februar 1911.

Der Verfasser.

Vorrede zur dritten Auflage.

Am 25. Februar 1912 ist mein Vater aus diesem Leben abberufen worden. Als sich im darauffolgenden Jahre die Notwendigkeit einer Neuauflage dieses Buches zeigte, bin ich gern an die Aufgabe herangetreten, dieselbe zu besorgen. Da seit dem Erscheinen der zweiten Auflage erst eine kurze Zeit verflossen war, so durfte wohl mit Recht von einer Neubearbeitung abgesehen werden. Ich habe mich daher darauf beschränkt, das Wichtigste aus der seit der zweiten Auflage erschienenen Literatur nachzutragen und an geeigneter Stelle in kurzen (kleingedruckten) Nachträgen und Anmerkungen darüber zu referieren. Die einzige nennenswerte Veränderung, die ich mir am Texte selber erlaubte, besteht darin, daß ich bei Paulus durchweg die neue, von Deißmann, Lietzmann u. a. vertretene Chronologie angewandt habe. Es war mir eine liebe und ehrenvolle Aufgabe, mit der Besorgung dieser neuen Auflage meinem Vater und seinem Werk einen bescheidenen Dienst leisten zu dürfen.

Februar 1914.

Peter Barth,
Pfarrer in Laupen. Kt. Bern

Vorrede zur vierten und fünften Auflage.

Um unter den gegenwärtigen Umständen das Buch für den Leser so billig als möglich zu erstellen, haben wir uns entschlossen, bei der notwendig gewordenen Neuauflage den Text der dritten Auflage unverändert abzudrucken und was nachzutragen war am Ende des Buches in einer kurzen Übersicht beizufügen. Die kleine Unbequemlichkeit, die daraus für den Gebrauch erwächst, möge deshalb freundlich entschuldigt werden. Der Leser findet am Schluß des Buches zu den jeweiligen Hauptabschnitten die wichtigste neuste Literatur samt kurzen Referaten über einige Spezialunterrichtungen.

Es taucht gegenüber dieser „Einleitung" immer wieder gelegentlich der leise Vorwurf auf, sie führe nicht genügend in die Probleme ein. Das wird insofern richtig sein, als den Problemen der Entstehungsgeschichte des Neuen Testamentes hier nicht diejenige Dignität zuerkannt wird, die sie heutigentags zumeist zum Hauptthema der neutestamentlichen Wissenschaft gemacht hat. Die hier vorliegende Behandlung der Einleitungsfragen ist zentral bestimmt von der Einsicht, daß es sich in allem, was zur Entstehungsgeschichte des Neuen Testamentes gehört, eben nur um Einleitungsfragen handelt, die gewiß ihre Bedeutung haben, aber eine Bedeutung untergeordneter Art gegenüber dem Problem, das für uns aufgeworfen ist im Inhalt des Neuen Testaments. Die wissenschaftliche Arbeit meines Vaters war getragen von dem unverrückbaren Interesse an der Sache, um deretwillen allein es sich lohnt, sich um das Neue Testament zu bemühen. Mag die Entstehungsgeschichte als Ganzes und in ihren Einzelheiten sich uns dann mehr „konservativ" oder „kritisch" darstellen! In diesem Sinne möge diese Einleitung ins Neue Testament weiter ihren Dienst erfüllen.

Oktober 1920.

Peter Barth,
Pfarrer in Madiswil, Kt. Bern.

Inhalt.

Aufgabe und Methode der Einleitung in das Neue Testament.

Seite

§ 1. Offenbarung und Heilige Schrift 1
§ 2. Bibelglaube und Bibelforschung 6
§ 3. Die Aufgabe der Einleitung in das Neue Testament . . . 11
§ 4. Die Anordnung der Einleitung in das Neue Testament . . 14
Neuere Literatur zur Einleitung in das Neue Testament . 16

Erster Hauptteil.

Die Entstehung der Bücher des Neuen Testaments.

I. Die paulinischen Briefe.

§ 5. Paulus der Apostel und seine Briefe 17
§ 6. Die Thessalonicherbriefe 22
§ 7. Der Galaterbrief 34
§ 8. Die Korintherbriefe 43
§ 9. Der Römerbrief 56
§ 10. Der Kolosserbrief 67
§ 11. Der Epheserbrief 74
§ 12. Der Philemonbrief 81
§ 13. Der Philipperbrief 84
§ 14. Die Pastoralbriefe 88

II. Die Briefliteratur unter paulinischem Einfluss.

§ 15. Der Hebräerbrief 110
§ 16. Der erste Petrusbrief 130
§ 17. Der Jakobusbrief 140
§ 18. Der Judasbrief 156
§ 19. Der zweite Petrusbrief 163

III. Die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte.

§ 20. Die Vorgeschichte der Evangelien 173
§ 21. Das Markusevangelium 177

Seite
§ 22. Das Lukasevangelium 190
§ 23. Das Matthäusevangelium 202
§ 24. Die synoptische Frage 216
§ 25. Die Apostelgeschichte 244

IV. Die johanneischen Schriften.

§ 26. Die Apokalypse 263
§ 27. Das Johannesevangelium 288
§ 28. Die Johannesbriefe 327

Zweiter Hauptteil.

Die Sammlung der Bücher des Neuen Testaments.

§ 29. Die Vorgeschichte des Neuen Testaments 338
§ 30. Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons 351
§ 31. Die Weiterbildung des Neuen Testaments im dritten und vierten Jahrhundert 374
§ 32. Der Abschluß des neutestamentlichen Kanons 390
§ 33. Der neutestamentliche Kanon seit der Reformation . . . 406

Dritter Hauptteil.

Der Text des Neuen Testaments.

§ 34. Die Handschriften 419
§ 35. Die Übersetzungen und die Zitate 427
§ 36. Die Schicksale des Textes 435
§ 37. Der gedruckte Text 454
§ 38. Grundsätze der Textkritik 461

Aufgabe und Methode der Einleitung in das Neue Testament.

§ 1. Offenbarung und Heilige Schrift.

Die Religionsgeschichte, welche im Lauf des letzten Jahrhunderts eine so wichtige, immer zunehmende Bedeutung für die Kulturgeschichte wie für die Theologie gewonnen hat und zu einem Bestandteil der allgemeinen Bildung werden sollte, zeigt in ergreifender Weise, wie durch die Menschheit aller Zeiten und Länder die Frage nach einem Höheren, Göttlichen hindurchgeht, von welchem der Mensch in seiner Not Hilfe erwartet, und wie dieses religiöse Bedürfnis mehr als irgend ein anderes den Menschen erst zum Menschen macht. Mögen die Äußerungen desselben im Kultus und Leben noch so mannigfaltig, noch so seltsam und oft widerwärtig sein: zusammen bilden sie doch eine unzerreißbare Kette von Beweisen, daß die Seele des Menschen in Wahrheit für Gott geschaffen ist und nur in Gott zur Ruhe kommt. Wie steht es aber mit der Antwort auf jenes Fragen nach Gott? Liegt sie in allen Religionen gleicherweise vor, nur auf verschiedenen Stufen der Entwicklung? Ist jede Religion Frage und Antwort zugleich? Dann hätte jede einzelne Religionsform nur relative Bedeutung, und keine dürfte sich als die abschließende, zur Mission an den andern berechtigte ansehen. Diese Ansicht ist heute weit verbreitet; aber sie gibt leichthin einen Anspruch preis, der zum Wesen jeder monotheistischen Religion gehört, daß sie nämlich den wahren Gott zu kennen glaubt und diese Kenntnis als universale

Wahrheit allen Menschen beizubringen sucht. Oder hat Gott von alters her dem größten Teil der Menschheit auf sein Suchen und Fragen nicht geantwortet und ihn der Finsternis des Heidentums überlassen? Es gab eine Zeit, in der manche Theologen den Mut zu dieser harten Auskunft aus der Prädestinationslehre schöpften: Gott wollte sich an diesen Menschen als der Gott der richtenden Gerechtigkeit verherrlichen und ließ sie daher ihre eigenen Wege gehen. Aber für uns ist dieser Gedanke unvereinbar mit dem Wesen des Gottes, der die Liebe ist. Der Grund davon, daß wir in den Religionen der Völker so viel Verkehrtes, Abergläubisches und Gräßliches finden, muß in den Menschen liegen, nicht in Gott. Er stammt wie alle Verderbnis im Menschenleben aus der Sünde, welche auch dieses heiligste Gebiet des menschlichen Daseins ergreift und verdunkelt. Anstatt wirklich Gott zu suchen und in ihm das wahre Leben zu finden, sucht der natürliche Mensch auch in der Religion sich selber und seinen Vorteil; anstatt sich nach dem Willen Gottes umzubilden, gestaltet er Gott nach seinem eignen Ebenbild und betet Götzen an; anstatt Gott zu dienen, sucht er ihn durch Gaben und Opfer zu gewinnen, damit Gott ihm zu Diensten sei und ihn segne; anstatt heilig zu werden, will er, womöglich ewig, weiterleben so unheilig, wie er ist. Das ist das Heidentum, wie es in jedem Menschen nachklingt, und wie es Paulus im Römerbrief aus eigner Anschauung schildert. Es gibt nichts Gewisseres in der Geschichte, als daß die herrlichen Anlagen der menschlichen Natur durch die Selbstsucht verkümmert worden sind, und die Geistesgeschichte der Menschheit eben deshalb durch eine Reihe der trübsten religiösen Verirrungen verunstaltet wird.

Nun hören wir aber von einer Gegenwirkung Gottes gegen diese Verderbnis, und diese konnte nur darin bestehen, daß Gott der menschlichen Selbstsucht gegenüber sich selber offenbarte als die heilige Liebe, welche sich selber hingibt für die Menschen, und dadurch ein Reich der Liebe auf Erden begründete. Diese Offenbarung Gottes mußte sich in einer heiligen Geschichte vollziehen, welche der geschichtlichen Fehlentwicklung heilend entgegentrat;

sie geschah durch Gottestaten, aus welchen eine feste Gewißheit von Gottes Dasein und seiner Gesinnung entstehen konnte; sie mußte von einem Punkt in der Menschheit aus ihre Kreise ziehen, weil alle Liebeserweisung sich am Einzelnen betätigen muß und erst von ihm aus Einfluß auf das Ganze gewinnen kann. Ihre Organe aber waren Menschen, denen sich Gott in ihrem persönlichen Leben mit unabweisbarer Deutlichkeit als ihr Gott und Helfer kundgab, so daß in ihnen die Erkenntnis aufleuchtete: so will Gott an das ganze Menschengeschlecht herankommen; er will auf Erden seine Herrschaft aufrichten in einer erlösten und umgewandelten Menschheit. Gott gab sich selber den prophetischen Persönlichkeiten zu erleben in einer Weise, die ihren Zeitgenossen ein Geheimnis sein mußte, ihnen aber dennoch Mut machte, an den lebendigen Gott, an seine Weltregierung und an seinen schließlichen Sieg zu glauben und sich unter seinen Willen als einen guten und heiligen zu beugen. Daß es sich hier wirklich um eine Selbstoffenbarung Gottes und nicht bloß um eine Parallelerscheinung zu den Sibyllen und Sehern des Heidentums handelt, dafür sind wir nicht auf Behauptungen und subjektive Eindrücke angewiesen, sondern wir schließen es aus den Wirkungen der prophetischen Religion im Leben: daraus, daß diese Religion nicht bloß einzelne Seiten des Menschen, etwa die leicht bewegliche Phantasie oder das ekstatisch erregte Gefühl in Schwingung versetzte, sondern den ganzen Menschen ergriff und umwandelte, sein Denken in andre Bahnen lenkte und seinem Tun eine andre Richtung gab. Der Gott der Propheten erzeigte sich als der wirkliche dadurch, daß er sie nicht in eine Traumwelt versetzte, sondern ihnen in der wirklichen Welt die Kraft zum Wirken für ihn und sein Reich verlieh. Darum durften sie bezeugen, daß Gott zu ihnen geredet und sie zum Volke gesandt habe; sie hatten nicht unbestimmte Ahnungen auszusprechen, sondern einen heiligen Zusammenhang von Gottesgedanken, welcher nicht nur die Anliegen der Gegenwart, sondern auch die vergangene Geschichte und die ferne Zukunft umfaßte.

Nachdem die Offenbarungsgedanken der Propheten im nachexilischen Judentum nur einen nomistisch und partikularistisch verkümmerten Ausdruck gefunden hatten, kam der, welcher mehr als ein Prophet war: Jesus, der Menschensohn, zu welchem Gott nicht nur in einzelnen Weihestunden seines Lebens redete, sondern unausgesetzt, weil es seine Freude war, in heiligem Lebensgehorsam den Willen Gottes zu tun ohne Zurückweichen und Eigenwillen. Vermöge dieser nie gelösten Verbindung mit Gott konnten sich die Kräfte göttlicher Liebesmacht ungehindert durch ihn auf leiblich und seelisch Kranke ergießen; er konnte das Reich Gottes als erschienen verkündigen und den Menschen die frohe Botschaft mitteilen, daß Gott als der Vater im Himmel sie segnen und retten wolle. Das ganze Leben Jesu wurde zu einer großen Offenbarung Gottes in der Fülle seiner vergebenden und helfenden Liebe, und das scheinbar unbegreiflichste, der Kreuzestod Jesu, wurde den Jüngern durch die Kunde von seiner Auferstehung gerade zur Besiegelung seines Lebenswerks; sie erkannten in ihm die Selbsthingabe des Gerechten für die Ungerechten auf Grund eines nun enthüllten göttlichen Ratschlusses; sie glaubten von nun an erst recht an die Liebe Gottes und an den Triumph derselben über alles, was ihr im Wege steht. Diese abschließende Offenbarung Gottes in dem Einen für Alle wurde der Inhalt der apostolischen Predigt an die Völker; bis heute ist auch unter den trübsten Erlebnissen der Glaube an die Liebe Gottes durch den Blick auf Jesus immer wieder belebt worden, und dieser Glaube hat sich als die unverwüstliche Kraft zu freudigem Leben und Wirken für die höchsten Aufgaben der Menschheit erwiesen.

Mit dieser Offenbarung Gottes durch Gottesmänner und besonders durch den unvergleichlich Größten unter ihnen hängt nun aufs engste die Entstehung der Heiligen Schrift zusammen. Wenn der Inder seine Veda, der Perser sein Avesta, der Muhammedaner seinen Koran rühmt, so hat der Christ ihnen nicht bloß die Berufung auf das traditionelle Ansehen der Bibel in der Kirche entgegenzustellen, sondern er darf darauf hinweisen, daß

die Bibel aus dem geschichtlichen Verlauf der Offenbarung Gottes mit innerer Notwendigkeit entstanden und zur Erhaltung ihrer Wirkungen auf die Menschheit unentbehrlich ist, daß sie somit an dem einzigartigen Wert der Offenbarung für die Menschheit einen bedeutsamen Anteil hat. Das Wort Gottes, welches die Propheten erhielten, war allerdings kein Buch, sondern die innere Selbstbezeugung Gottes an ihrem Geist und Gewissen; der Umfang der Offenbarung Gottes geht weit über das hinaus, was uns in der Schrift von derselben erhalten ist. Aber weil ihr Inhalt im Grunde kein andrer war als Gott selber mit seinen ewigen Heilsgedanken, die über alle Schranken des Ortes und der Zeit hinausreichen, so mußte sich von selber das Bedürfnis einstellen, die prophetische Predigt nicht mit dem Tage verhallen zu lassen, sondern sie aufzuzeichnen zu einem Zeugnis für die kommenden Geschlechter, damit sie ohne Entschuldigung seien, wenn Gottes längst angekündigte Gerichte einträfen, aber auch nicht an Gott irre würden, sondern an seinen Verheißungen für die Bußfertigen sich aufrichten könnten. In diesem Sinne haben ein Jesaja, ein Jeremia, ein Habakuk ihre Weissagungen aufschreiben lassen, und spätere Propheten wie Hesekiel, Deutero-Jesaja und Sacharja sind sogar vorzugsweise als Schriftsteller tätig gewesen. Es entstanden zuerst einzelne Aufzeichnungen, dann Sammlungen der Aussprüche eines großen Mannes, zuletzt die zwei großen Sammlungen religiöser Schriften, die wir das Alte und das Neue Testament nennen. Die Autorität dieser Schriften für den Christen beruht darauf, daß Mose und die Propheten, Jesus und die Apostel Geistesmenschen waren, deren gesamtes Tun und Reden der Geist Gottes belebte und beherrschte. Weil er ihnen aber nicht nur unklare Stimmungen und Begeisterungen einflößte, sondern deutliche Gedanken eingab, die sich in geschriebenem Wort niederlegen ließen, darum ergreift dasselbe wie einst die gesprochene Rede den Leser mit Geisteskraft und bezeugt sich an seinem Gewissen als Wahrheit von Gott. Die Bibel ist Gottes Wort an uns; denn sie verbürgt uns die geschichtliche Realität der Offenbarung Gottes und setzt uns in Verbindung mit derselben

als einer allen Menschen geltenden Tatsache. Das geschriebene Wort hat von jeher besonders in solchen Zeiten, wo die mündliche Predigt von Gott infolge von Enttäuschungen matt geworden oder durch menschliche Überlieferungen verdunkelt war, die Kraft gehabt, den Glauben und die Hoffnung neu zu beleben. Maleachi schilt die Priester aus, er fordert dagegen seine Zuhörer auf, an das Gesetz Moses zu denken. Zur Zeit des Herodes stärken sich Zacharias und Simeon an den Verheißungen des Alten Testaments und lassen sie widerklingen in ihren eignen Lobgesängen. Im Mittelalter gründeten die Waldenser und Wiclifiten ihre Kritik der verweltlichten Kirche auf die Schrift, und im Reformationszeitalter hat das Neue Testament eine Wiederentdeckung des ursprünglichen Christentums veranlaßt, aus welcher die protestantische Kirche hervorgegangen ist. Seither ist jede kraftvolle Erneuerung des Lebens in dieser Kirche aus erneuter Vertiefung in die Schrift entstanden, namentlich der Pietismus und die Erweckung nach den Befreiungskriegen. Gegenüber allen Schwankungen der persönlichen Heilsgewißheit und des kirchlichen Lebensstandes versichert uns die Bibel als das Lebenszeugnis von Gottes Heilsoffenbarung, daß Gott waltet durch die Jahrtausende hin und sein Reich der Vollendung entgegenführt. Darum kann weder der Einzelne noch die Kirche die Bibel entbehren, ohne einer verhängnisvollen Unsicherheit und Armut anheimzufallen. Auch der reifste Christ kann wohl immer tiefer in die Schrift hineinwachsen, aber er wird niemals über dieselbe hinauskommen.

---

§ 2. Bibelglaube und Bibelforschung.

Die Bibel ist Gottes Wort an uns, — aber das Wort des lebendigen Gottes, welcher heute derselbe ist wie vor alters. Es ist ein Irrtum, wenn manche Christen sie mit dem resignierten Gedanken lesen: „Heute geschieht solches nicht mehr; wer doch damals gelebt hätte! Damals offenbarte sich Gott; damals geschahen Wunder und Zeichen; damals gab es Menschen Gottes, vom heiligen

Geiste getrieben; heute dagegen ist eine Zeit der geringen Dinge!" Der Bibelglaube ist wertlos, wenn er uns nicht die Zuversicht einflößt, daß der Gott der Vorväter auch unser Gott ist und mit uns sein will wie mit jenen. Er hat nicht in der Bibel sein Testament gemacht und ist dann gestorben; er ist auch nicht alt und schwach geworden mit den Jahrtausenden, sondern er baut an seinem Reiche so mächtig wie nur je und fährt damit fort, bis alles ihm untertan sein wird. Er will heute noch Gottesmänner erwecken durch seinen Geist, der auf die Gemeinde ausgegossen ist; er läßt seine Kinder Außerordentliches erleben, wenn sie ihn im Glauben darum bitten; er gibt sich den Seinigen zu erleben als der Gott der Gnade, welcher durch das Gericht über die Sünde von der Sünde erlöst. Gott redet in der Schrift nicht von weitem zu uns über den Abstand zweier oder dreier Jahrtausende hinweg, sondern als der Gott, welcher mit uns nahe bekannt werden will durch Gebetserhörung und Leitung unsers täglichen Lebens, so daß wir überall in demselben die Hand Gottes inne werden.

Daß es sich wirklich so verhält, daß wir es in der Bibel nicht mit einem Zauberlande ferner Vergangenheit zu tun haben, sondern mit der Welt des lebendigen Gottes, wie sie heute noch ist, das erkennen wir aus einem Umstand, an welchem der Bibelglaube früherer Zeiten ohne Not vielfachen Anstoß genommen hat: aus den menschlichen Zügen der Heiligen Schrift. Jedes Buch der Bibel spricht die Sprache der Zeit, in der es entstanden ist, und trägt die Farbe des Landes, in dem es geschrieben ist; insgesamt sind es Bücher aus alter Zeit, fast sämtlich von Israeliten geschrieben. Ihre Sprache ist morgenländisch, oft feierlich umständlich, wie wir nicht mehr zu reden pflegen; wir müssen sie gewöhnlich in Übersetzungen gebrauchen, denen viel vom Schwung und Wohlklang des Originals abgeht; ihre Bilder und Vergleichungen sind uns oft fremdartig, so daß wir uns das, was zur Erklärung dienen sollte, selbst wieder müssen erklären lassen. So entspricht auch jeder Teil der Bibel dem Stand der Naturkenntnis und Weltkunde zur Zeit des Verfassers, während

wir genauer über den Hergang der Naturerscheinungen unterrichtet sind und uns Gottes Weltregierung räumlich und zeitlich größer vorstellen als frühere Geschlechter. Selbst in manchem Schriftwort über Gott und sein Walten spiegelt sich unverkennbar die kindlich einfache Vorstellung einer früheren Zeit, welche mit dem primitiven Kulturzustand und Weltbild derselben zusammenhängt. Diese menschlichen Züge der Schrift sind lediglich Spuren davon, daß Menschen die biblischen Bücher geschrieben haben; Menschen aber sind Kinder ihrer Zeit und teilen die Vorstellungen ihrer Zeit in weitem Umfang. Die Propheten, Psalmisten und Apostel waren Menschen und in ihrem Wissen menschlich unvollkommen; aber Gott hat sie zu Trägern und Verkündigern seiner Offenbarung gemacht; das ist ihre Größe. Gott ist auf die Fassungskraft und den Bildungsstand jedes Zeitalters eingegangen und hat sich jedem Jahrhundert so geoffenbart, wie es ihn verstehen konnte, wie es seiner bedurfte. Der Anfang wurde mit dem Ersten und Einfachsten gemacht, daß Gott in ein Verhältnis zu uns treten will und sich in demselben ethisch als der Vergeltende betätigt; dann schritt die Offenbarung fort zu immer gewaltigern Kundgebungen Gottes, zu Aufschlüssen über seine Gesinnung gegenüber Israel, über das Kommen seines Reiches, über die Versöhnung und Erlösung des Menschen, über die letzte Vollendung aller Dinge. Die Schrift zeugt nicht von einer spontanen Entwicklung der Religion aus rohen Naturtrieben zur Höhe des christlichen Bewußtseins, sondern von einer stufenmäßig voranschreitenden Erziehung der Menschheit für das Reich Gottes, bei welcher mit der zunehmenden Erkenntnis Gottes in seiner wahren Größe auch die Innigkeit des Verhältnisses zu ihm und der Ernst seiner Forderungen an die Menschen zugenommen hat. So entstand die unendliche Mannigfaltigkeit innerhalb der Bibel, ein Abglanz der Vielgestaltigkeit des Lebens, in welches die Offenbarung hereinleuchtete. Der Eine Gottesgeist hat bald in der erhabenen Poesie des Buches Hiob, bald in der schlichten Lehrweisheit der Sprüche, bald in der stürmischen Dialektik eines Paulus seine Ausprägung gefunden. Weit entfernt, daß

diese menschliche Farbe der Bibel eine Schwierigkeit, ein Hindernis des Glaubens wäre, zeigt sie uns im Gegenteil, daß der Gott der Offenbarung auch uns heutigen Menschen sich kundgeben und mit uns verkehren will, so wie wir sind, daß wir mitten im Gewühl des modernen Lebens mit seinen Versuchungen und Abspannungen seiner inne werden und ihm dienen können so gut wie ein Jesaja oder Petrus, und lebendig ist erst ein solcher Glaube, der sich auf Gegenwärtiges stützt, nicht bloß auf Vergangenes. So ist die Unterscheidung zwischen der göttlichen Offenbarung und ihrer menschlichen Bezeugung in der Schrift nicht bloß eine Notwendigkeit, der wir uns zögernd unterziehen müßten; sie hängt vielmehr mit dem tiefsten Interesse unsers Glaubenslebens, mit der ganzen Art unsres Verhältnisses zu Gott aufs engste zusammen, indem sie uns nötigt, Gott selber zu suchen, nicht bloß die Kunde von ihm zu vernehmen und nachzusprechen.

Deshalb entspringt nun aus dem Glauben an den Gott der Offenbarung unmittelbar die Pflicht der gewissenhaften B i b e l f o r s c h u n g. Es ist Sache der wissenschaftlichen Untersuchung, festzustellen, wie sich der Gang jener Erziehung des Menschengeschlechts im einzelnen gestaltet, in welchen Gestalten des religiösen Lebens und Denkens sie sich jeweilen Ausdruck verschafft hat. Wer die Geschichte der Offenbarung nicht kennt, wird auch für ihren Höhepunkt in Christus nicht das rechte Verständnis haben und an manchem schwer errungenen Wahrheitsbesitz achtlos vorübergehen. Daher muß die Theologie untersuchen, inwiefern jede Seite der Schrift einen Beitrag zur Offenbarungsgeschichte leistet. Wie aber alle Geschichtsforschung auf vergleichender Quellenforschung beruht, so kann auch die Theologie nur mit Hilfe der biblischen K r i t i k ihre Aufgabe erfüllen. Die Berechtigung der Kritik ist eine der umstrittensten Fragen im religiösen Leben der Gegenwart; die einen sehen in ihr den interessantesten Teil der Theologie, weil sie beständig Neues, oft Überraschendes vorbringt und den Scharfsinn auf anregende Weise beschäftigt; den andern ist sie verhaßt als die eigentliche Zerstörerin des Glaubens, welche alles unsicher mache, auf

die schiefe Ebene der Verneinung führe und bis zur Bestreitung der Grundwahrheiten des Christentums fortschreite. Beides ist unrichtig: die Kritik hat stets nur eine vorbereitende, den Weg bahnende Aufgabe, indem sie die Quellen nach ihrer innern Beschaffenheit so ordnet, daß der Gang der Geschichte sich richtig aus ihnen ablesen läßt; diese Aufgabe muß sie nun aber mit voller Aufrichtigkeit lösen, der es nicht um irgend eine literarische Überlieferung, sondern einzig um die Wahrheit zu tun ist. Kritik ist nicht ein „Richten“ und Absprechen über Wahres oder Unwahres in der Bibel, sondern ein „Scheiden“ des Frühern vom Spätern, des Gewissen vom Wahrscheinlichen und Möglichen, des Zentralen vom Peripherischen. Sie gerät auf Abwege, wenn sie fremdartige Maßstäbe an die Offenbarungsgeschichte anlegt, z. B. an große Gestalten der Vorzeit den Maßstab dessen, was einem heutigen Durchschnittsmenschen annehmbar und wertvoll scheint, oder an große Offenbarungstaten Gottes den Maßstab des nachweisbaren Kausalzusammenhangs, wie ihn die Naturwissenschaft für ihr Gebiet mit Recht voraussetzt. Schädlich wirkt ferner die Neigung, vorhandene Probleme eilfertig durch Hypothesen zu überbrücken und diese dann für Resultate der Wissenschaft zu erklären. Hypothesen haben ihren unbestreitbaren Wert als Versuche, einen gangbaren Weg durch das Dickicht irgend einer Frage zu bahnen, einer Spur nachzugehen, einem Lichtschimmer zu folgen; aber sie werden zum Irrlicht, wenn man eigensinnig auf ihnen besteht und auch Unhaltbares ehrenhalber glaubt weiter verfechten zu müssen. Wissenschaftliche Methode wird immer aufs strengste zwischen Erwiesenem und Vermutetem unterscheiden müssen; sie geht vom Fernstehenden aus und sucht Schritt für Schritt an das Zweifelhafte heranzukommen; sie verschmäht es, durch sensationelle Neuigkeiten zu verblüffen, und beansprucht keine Allwissenheit. So gehandhabt kann die biblische Kritik dem Glauben keinerlei Abbruch tun, wohl aber zu einem klaren Wissen vom Inhalt der Heiligen Schrift beitragen und dadurch den Glauben läutern. Unkritische Bibelforschung wird stets in Gefahr sein, eigne Lieblingsgedanken mit Hilfe der Allegorie

oder sonstwie in den Bibeltext hineinzulesen oder sich blindlings an Autoritäten des Tages zu halten; wissenschaftliche Beschäftigung mit der Bibel fragt lediglich nach den ursprünglichen Gedanken jedes Verfassers, ohne mit denselben die Anwendungen zu vermischen, die sich an sie anknüpfen lassen; sie fragt nach dem gesicherten Wortlaut, nach dem Zusammenhang, nach andern verwandten Stellen; sie geht langsam, aber sicher. Es wird eine Zeit kommen, wo über das gute Recht einer so gehandhabten Kritik kein Streit mehr sein wird.

---

§ 3. Die Aufgabe der Einleitung in das Neue Testament.

Das Resultat der wissenschaftlichen Bibelforschung ist die Exegese der Heiligen Schrift, welche den ersten und grundlegenden Teil der historischen Theologie im Unterschied von der systematischen und praktischen Theologie bildet. Die Exegese will den Inhalt der biblischen Bücher klarlegen und ihn dem religiösen Verständnis des heutigen Menschen aufschließen, so daß er mitempfunden und nacherlebt werden kann. Dies ist aber nur möglich mittelst mehrerer Hilfswissenschaften der Exegese: 1. Die Einleitung in die Heilige Schrift (Isagogik) ist die Wissenschaft von der Entstehung der Bibel, sowohl der einzelnen Bücher wie der zwei großen Sammlungen des Alten und Neuen Testaments. 2. Die biblische Philologie beschäftigt sich mit den Originalsprachen der Bibel und leitet damit zur selbständigen Benützung derselben als Geschichtsquelle an. 3. Die biblische Archäologie stellt die geschichtlichen, geographischen und ethnographischen Verhältnisse dar, von welchen die Offenbarungsgeschichte beeinflußt worden ist. 4. Die biblische Hermeneutik entwickelt die methodischen Grundsätze einer wissenschaftlichen Bibelerklärung.

Die Einleitungswissenschaft erfüllt ihre Aufgabe um so besser, je mehr sie sich von den Gesichtspunkten der systematischen Theologie unabhängig erhält und ihre Auf-

gabe rein historisch auffaßt. Sie soll nicht etwa die Abschnitte der Dogmatik ersetzen, welche von der Heiligen Schrift als Quelle der christlichen Erkenntnis und vom Worte Gottes als Gnadenmittel handeln. Ihre Aufgabe ist keine apologetische, etwa die Echtheit und Unversehrtheit aller biblischen Bücher zu beweisen; ebensowenig aber eine polemische, etwa den Begriff des Kanonischen überhaupt als hinfällig nachzuweisen. Vielmehr hat die neuere Isagogik mit Recht erkannt, daß sie die Entstehung der Bibel einfach erzählen soll als biblische Literaturgeschichte, deren Inhalt über sie selber hinausweist in die Exegese und erst durch diese hindurch in die Dogmatik. Die Bibelkunde enthält denselben Stoff in der Begrenzung, welche durch die Bestimmung für einen weitern Leserkreis (für die Jugend und andre nur Übersetzungen benützende Leser) geboten ist. Was sich der Einleitungswissenschaft als unabweisliche Tatsache herausgestellt hat, das darf auch der Bibelkunde und dem höhern Schulunterricht nicht fremd bleiben.

Der im vorstehenden entwickelte Begriff der Einleitungswissenschaft ist erst im Lauf des 18. und 19. Jahrhunderts zu voller Klarheit herausgearbeitet worden, während sich in dem herkömmlichen, aber zu unbestimmten Namen „Einleitung“ die Unsicherheit früherer Zeiten kundgibt, welche archäologische und hermeneutische Belehrung noch nicht deutlich von der isagogischen im heutigen Sinn abgrenzten. In der alten Kirche bieten die „Einleitung in die göttlichen Schriften“ des Antiocheners Adrianus (c. 450), die „Instituta regularia divinae legis“ des Afrikaners Junilius (c. 550) und ähnliche Schriften des Tyconius, Eucherius und Cassiodorus wohl Anweisungen zum richtigen Schriftverständnis, also hermeneutische Regeln, aber keine geschichtlichen Bemerkungen. Zerstreut und selten finden sich solche in polemischen Stücken wie dem Muratorischen Fragment, und in der Kirchengeschichte des Eusebius, dessen Mitteilungen Hieronymus in seinen Kommentaren benützt hat. Noch weniger konnte im Mittelalter Anlaß und Fähigkeit zu Studien über die Entstehung des heiligen Buches vorhanden sein; man ehrte es vielmehr als

kirchlich sanktionierte Lehrautorität und legte mittelst des mehrfachen Schriftsinns die ganze kirchliche Dogmatik in dasselbe hinein. Erst die Reformation gab den Anstoß zur Entstehung der Isagogik im modernen Sinn des Wortes. Da die Protestanten bei ihrer Kritik und Bekämpfung der kirchlichen Tradition sich auf die Heilige Schrift beriefen, legte sich den katholischen Gelehrten das Kampfmittel nahe, zu zeigen, daß die biblischen Bücher nicht von jeher in demselben Ansehen gestanden haben, und ihr Text vielfach unsicher sei, daß somit auch die Autorität der Bibel schließlich auf derjenigen der Kirche beruhe, von welcher sie ihre jetzige Gestalt empfangen habe. In diesem Sinne schrieb der Oratorianer Richard Simon seit 1689 seine kritischen Schriften über den Text, die Übersetzungen und Auslegungen des N. T. Die Menge von Tatsachen, welche er vorbrachte, nötigte die protestantische Theologie, von der mechanischen Inspirationslehre abzugehen, durch welche sie im Anschluß an Calvin, nicht an Luther und Zwingli ihr Schriftprinzip im 17. Jahrhundert hatte stützen wollen, und die menschliche Seite der Bibel als eines im Lauf der Zeit entstandenen Buches schärfer ins Auge zu fassen. Theologen der Aufklärung wie Semler, Eichhorn, Bertholdt machten den Anfang dazu durch scharfsinnige, wenn auch oft verfehlte Einzeluntersuchungen; eine Zusammenfassung unternahm zuerst Michaelis, mit größerm Erfolg De Wette. Der Tübinger Baur hat das bleibende Verdienst, die grundlegende Wichtigkeit der Einleitung für die gesamte historische Theologie mit der Tat bewiesen zu haben, indem er auf Grund einer weitgehenden Kritik der neutestamentlichen Schriften in bezug auf ihre Echtheit das Material gewann zu einer neuen Auffassung der ältesten Kirchengeschichte nach dem Schema Ebionitismus, Paulinismus, Unionismus. Die Einleitungswissenschaft wurde dadurch endgültig von der hemmenden Verbindung mit der Archäologie gelöst und dem biblisch-theologischen und dogmengeschichtlichen Interesse zugänglich gemacht, welches sie verdient. An der Diskussion über das Neue Testament in seinem Zusammenhang mit dem Urchristentum haben sich katholische Gelehrte beteiligt wie Hug, Scholz,

Reithmayr, Langen, Trenkle, Schäfer, Belser, Protestanten orthodoxer Richtung wie Guerike, Thiersch, Godet und Zahn, Vermittlungstheologen wie Credner, Bleek, Reuß und B. Weiß. Die Anhänger Baurs sind teils über seine kritischen Positionen noch hinausgegangen wie Bruno Bauer, Loman, Steck, Völter, teils haben sie Einzelnes davon preisgegeben wie Hilgenfeld, H. Holtzmann und Pfleiderer; die bessere Würdigung des Heidenchristentums durch A. Ritschl macht sich in den Schriften Weizsäckers, Harnacks und Jülichers geltend. Auch holländische Gelehrte wie Scholten, Pierson, van Manen, und englische wie Davidson, Adeney, Bacon haben die Einleitungswissenschaft bereichert. Die Resultate aller dieser Untersuchungen sind noch vielfach streitig, namentlich was die Echtheitsfragen betrifft; aber in bezug auf die Grundfragen ist schon so viel Klarheit gewonnen worden, und die Methode hat trotz einzelnen Verirrungen so sehr an Zuverlässigkeit zugenommen, daß zu hoffen ist, auch die noch vorhandenen Differenzen werden allmählich der Wahrheit weichen, welche sich nicht nach uns richtet, aber dem unbefangenen Sinn sich immer vernehmlicher kundgibt.

---

§ 4. Die Anordnung der Einleitung in das Neue Testament.

Althergebracht ist die Unterscheidung zwischen einem allgemeinen Teil, der die Kanon- und Textgeschichte umfaßt, und einem speziellen, der sich mit den einzelnen Büchern beschäftigt. Manche Einleitungen stellen den allgemeinen Teil voraus, weil aus der Entstehungsgeschichte des N. T. sich erst ergebe, warum gerade diese und keine andere Schriften Gegenstand der isagogischen Behandlung im speziellen Teil seien. Es wird aber richtiger sein, dem geschichtlichen Gang der Ereignisse zu folgen und zuerst die Entstehung der einzelnen Bücher zu schildern, sodann die Bildung des Kanons als der kirchlichen Sammlung derselben, und endlich die Schicksale ihres Textes bis zu der Gestalt, in welcher er heute im Gebrauch ist. Reuß hat

in geistvoller Weise versucht, auch die Geschichte der Übersetzungen und der Auslegung des Neuen Testaments als selbständige Teile hinzuzufügen; er ist damit aber auf ein Gebiet übergegangen, welches mit der Entstehung des Neuen Testaments nichts mehr zu tun hat, sondern der Kirchengeschichte, speziell der Missions- und Literaturgeschichte angehört. Wir erhalten somit folgende drei Hauptteile:

1. Geschichte der Entstehung der einzelnen Bücher des Neuen Testaments in möglichst chronologischer Reihenfolge. Hier ist die Veranlassung und der Zweck jedes Buches darzulegen, sein Inhalt zu skizzieren, Zeit und Ort der Abfassung festzustellen und die Frage nach dem Verfasser zu erledigen, und zwar so, daß vor allem das Buch selber um Auskunft gefragt wird, erst in zweiter Linie die kirchliche Tradition über dasselbe.

2. Geschichte des neutestamentlichen Kanons, seiner Vorstufen in der ältesten christlichen Literatur, der Ursachen seiner Entstehung und der Grundsätze, welche bei derselben gewaltet haben, seiner Entwicklung und Bereicherung bis zum jetzigen Bestand, seiner Bedeutung für die christliche Kirche.

3. Geschichte des neutestamentlichen Textes an Hand der Quellen desselben: der Handschriften, der älteren Übersetzungen und der Zitate bei den Schriftstellern, der alten Kirche, unter Mitberücksichtigung der ältern Druckausgaben und der modernen Bestrebungen, von denselben zurückzugelangen zu dem möglichst ursprünglichen Text der neutestamentlichen Schriftsteller.

Wir gehen bei dieser Entstehungsgeschichte des Neuen Testaments von keiner andern „Voraussetzung“ aus als von der einen, welche sich einer christlichen Weltanschauung von selber aufdrängt: daß das Neue Testament wie alles in der Welt geworden ist und eine Geschichte hinter sich hat, aber eine von Gott geleitete Geschichte, welche der Historiker nicht zu konstruieren, sondern lediglich darzustellen hat.

Neuere Literatur zur Einleitung in das Neue Testament.

Ed. Reuß, Die Geschichte der Heiligen Schriften des Neuen Testaments. 1842. 6. Auflage 1887.

Fr. Bleek, Einleitung in das Neue Testament. Herausgegeben von J. F. Bleek 1862. 4. Auflage (von W. Mangold) 1886.

A. Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleitung in das N. T. 1875.

H. J. Holtzmann, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament. 1885. 3. Auflage 1892.

B. Weiß, Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament. 1886. 3. Auflage 1897.

A. Schlatter, Einleitung in die Bibel. 1889. 3. Auflage 1901.

F. Godet, Introduction au Nouveau Testament. 1893 (Briefe des Paulus) und 1904 (Synoptiker).

A. Jülicher, Einleitung in das N. T. 1894. 5. u. 6. Auflage 1906.

Th. Zahn, Einleitung in das N. T. 1897/99. 3. Auflage 1906/7.

H. von Soden, Urchristliche Literaturgeschichte (die Schriften des Neuen Testaments) 1905.

C. Clemen, Die Entstehung des Neuen Testaments. 1906.

W. Wrede, Die Entstehung der Schriften des Neuen Testaments. 1907.

C. R. Gregory, Einleitung in das Neue Testament. 1909.

P. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen. 1912.

J. Moffat, An Introduction to the Literature of the New Testament. 1911. 2. A. 1912.

P. Feine, Einleitung in das Neue Testament. 1913.

J. Weiß, Literaturgeschichte des N. T., in: „Religion in Geschichte und Gegenwart".

J. Kirchhofer, Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 1844.

K. A. Credner, Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 1860.

Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 1881 f.

Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 1888 f.

E. Preuschen, Analecta, kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons. 1893.

Th. Zahn, Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 1901. 2. Auflage 1906.

J. Leipoldt, Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 1907/8.

A. Rüegg, Die neutestamentliche Textkritik seit Lachmann. 1892.

E. Nestle, Einführung in das griechische Neue Testament. 1897. 3. Auflage 1909.

C. R. Gregory, Textkritik des Neuen Testaments. 1900 f.

H. v. Soden, Die Schriften des N. T. in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte. 1911.

R. Knopf, Der Text des Neuen Testaments. 1906.

Erster Hauptteil.

Die Entstehung der Bücher des Neuen Testaments.

I. Die paulinischen Briefe.

§ 5. Paulus der Apostel und seine Briefe.

Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi 1845. — Renan, St. Paul 1869. — Farrar, St. Paulus 1879. — Clemen, Paulus, sein Leben und Wirken 1904. — Feine, Jesus Christus und Paulus 1902. — Wernle. Was haben wir heute an Paulus? 1904. — Rüegg, Der Apostel Paulus und sein Zeugnis von Jesus 1906. — Jülicher, Paulus und Jesus 1907. — Joh. Weiß, Paulus und Jesus 1909. — Hoennicke, Chronologie des Lebens des Apostels Paulus 1903. — Vischer, Der Apostel Paulus und sein Werk 1910. — A. Deißmann, Paulus 1911.

Die ältesten Schriften des Neuen Testaments stammen nicht aus dem Kreis der ersten Jünger Jesu, der Urgemeinde in Jerusalem; in dieser war die Erinnerung an den Meister und die mündliche Überlieferung von ihm so lebendig, daß schriftliche Aufzeichnungen jahrzehntelang entbehrt werden konnten. Vielmehr hat Paulus damit den Anfang gemacht, genötigt durch die besondern Verhältnisse seines Berufs als Apostel der Heiden.

Die Briefe des Paulus können auch in bezug auf ihre Entstehungsverhältnisse nur aus dem Ganzen seiner Persönlichkeit heraus verstanden werden, welche wie ein besonders schwer zugänglicher Berggipfel aus der Alpenwelt des urchristlichen Lebens emporragt. Von alters her ist Paulus von den einen hoch gefeiert worden, z. B. von

Marcion, welcher meinte, nur Paulus habe Jesus recht verstanden in seinem unbedingten Gegensatz zum Zorngott des Alten Bundes, — von den andern dagegen gehaßt, z. B. von der strengern Richtung der Ebioniten, welche ihn den „feindseligen Menschen“ nannten und sein „gesetzloses Evangelium“ verwarfen. Im 19. Jahrhundert hat ihn die Tübinger Schule beinahe zum Stifter des Christentums gemacht, neben welchem Jesus sich im Nebel des Mythus verliert, und die Zwölfe nur als Gegner in Betracht kommen. Andre wie Lagarde dagegen reden von Paulus als dem Unberufenen, dem Pharisäer, der die pharisäische Exegese, Geschichtsauffassung und Opfertheorie in das Christentum hineingebracht habe, dagegen über Jesus nicht Zuverlässiges zu sagen wisse. Wrede stellt den Leser seines „Paulus“ vor die Alternative: Jesus oder Paulus! und andre rufen uns zu: „Zurück von Paulus zu Jesus!“ Beide Einseitigkeiten werden durch das wirkliche Lebensbild des Paulus widerlegt, wie es uns namentlich aus seinen Briefen entgegentritt.

Paulus hat sich nie als stiftende, grundlegende Persönlichkeit gefühlt, sondern alles, was er war und wirkte, in tiefster Demut auf die Berufung durch Jesus und auf die Geistesgemeinschaft mit ihm zurückgeführt; ohne Jesus wäre er nichts, und alle seine Arbeit ein Laufen ins Leere. Aber durch den lebendigen Christus wußte er sich nun auch bevollmächtigt zu einer durchaus selbständigen Auffassung des Evangeliums, die er „sein Evangelium“ nennen durfte, weil sie mit seiner persönlichen Lebensführung und Geistesart aufs engste zusammenhing. Paulus hatte den Herrn nicht persönlich gekannt, sondern als Pharisäerschüler Saul ihn und seine Anhänger glühend gehaßt und sein Andenken zu vertilgen gesucht. Aus dieser Feindschaft, die bis zur blutigen Verfolgung ging, riß ihn eine Begegnung mit dem Auferstandenen heraus, das Erlebnis vor Damaskus, und nun wurde er zum Jünger Jesu und zum Verkündiger des Evangeliums. Der Gegensatz zu Christus, durch welchen er hindurchgegangen ist, macht sich überall in seinen Schriften geltend: er weiß, was gegen das Wort vom Kreuz eingewendet werden kann, und kehrt die

Waffen seiner Dialektik, seiner Schriftbeweise, seiner herzandringenden Bitten gegen jene Einwürfe der Gegner, zu denen er selber gehört hatte. Aber weil Christus über ihn, den fanatischen Gegner Herr geworden ist, so ist nun Paulus davon durchdrungen, daß er über jeden Menschen Herr werden könne, und er fühlt sich getrieben, gerade denen von ihm zu reden, die ihm noch am fernsten standen, den Heiden, unter denen er in Tarsus aufgewachsen war. Als Heidenapostel wirkte er nun mit unbefangenstem Gebrauch aller der Missionsmittel, welche seine Vergangenheit ihm an die Hand gab. Die Grundzüge seiner Individualität; seine glänzende, Scharfsinn und Tiefsinn vereinigende geistige Begabung, sein fester Wille zur Ausführung des als wahr Erkannten, seine lebhafte Empfänglichkeit für frohe und herbe Eindrücke, seine Gewandtheit im Umgang mit den verschiedensten Menschen, der Drang, den Dingen auf den Grund zu gehen und überall etwas Ganzes zu leisten, — sie wurden durch seine Bekehrung nicht zerstört, sondern gereinigt und für eine höhere Aufgabe geweiht. Neben der Schriftkenntnis des Rabbinen kam ihm die Vertrautheit mit dem griechischen Leben und seiner kommunalen, juristischen, popularphilosophischen Begriffswelt zu statten; neben dem Hirtensinn des Gemeindeseelsorgers erfüllte ihn der brennende Drang, die gute Botschaft stets weiterzutragen bis ans äußerste Ende des Abendlandes; neben der Treue im Kleinen, die sich namentlich in der unendlich zarten und edlen Behandlung der persönlichen Verhältnisse zeigt, offenbaren seine Gedanken einen Zug ins Große und Mächtige, durch welchen er der gesamten Theologie ein Führer und Bahnbrecher geworden ist. Tiefste Leidenschaft und höchste Besonnenheit, religiöse Glut und sittliche Reife, Demut vor Gott und Mannesstolz gegenüber den Menschen, gewaltiger Tätigkeitstrieb und stille Gedankenarbeit, dies alles ist bei Paulus in einer Weise beisammen, die unverständlich bleibt, solange sie aus spontaner Entwicklung hergeleitet wird, dagegen durchaus klar wird, wenn sie uns als das Resultat einer wunderbaren Bekehrungstat Gottes entgegentritt.

Aus diesen besondern Verhältnissen seines Apostelberufs heraus und ohne die mindeste schriftstellerische Absicht ist Paulus der Verfasser einer Reihe von **Briefen** geworden. Es gehörte zu den schmerzlichen Entsagungen seines Dienstes, daß oft nach kurzem Verweilen in einer Stadt, nachdem es ihm gelungen war eine Gemeinde zu gründen, und die ersten innigen Bande zwischen ihm und den Neubekehrten sich geschlungen hatten, eine Verfolgung oder Nachrichten aus einer andern Gemeinde ihn zur Abreise nötigten. Er mußte die kaum angelegte Pflanzung andern Händen überlassen, und doch wußte er genau, wie viel der persönliche Eindruck seiner kunstlosen Rede und seiner hingebenden Tätigkeit zur Entstehung der neuen Gemeinde beigetragen hatte. Er konnte und wollte diese persönlichen Beziehungen nicht wieder eingehen lassen; auch die Sendung von Schülern und Begleitern bot ihm nicht völligen Ersatz dafür, zumal da die Schwierigkeiten einer gegebenen Situation oft deren Kräfte überstiegen. Da blieb ihm nichts andres übrig, als in den Mußestunden, welche seine Aposteltätigkeit und der Erwerb des täglichen Brotes durch Zusammennähen von Zelttüchern[1]) ihm übrig ließ, einem Vertrauten briefliche Mitteilungen an die fernen Brüder in die Feder zu diktieren,[2]) welchen er dann gewöhnlich nur einen kurzen eigenhändigen Gruß beifügte.[3]) Die Briefe wurden durch reisende Christen wie Phöbe,[4]) Tychikus,[5]) Epaphroditus[6]) überbracht. Sie trugen als richtige Briefe die Spuren der bestimmten Anlässe, aus denen sie hervorgegangen sind, und des Zeitpunkts, für den sie bestimmt waren, deutlich an sich; manche Anspielungen, die wir nur schwer verstehen, waren für die ersten Leser vollkommen durchsichtig. In der Sprache wie in manchen Gedanken (Dank gegen Gott, Wünsche für das Wohlergehen der Adressaten, Empfehlung des Überbringers, Bescheinigung von Gaben) berühren sie sich aufs engste mit den zahlreichen Papyrus-Originalbriefen aus Ägypten,

---

[1]) Apg. 18, 3. — [2]) Röm. 16, 22.
[3]) 1. Kor. 16, 21 f.; Gal. 6, 11 f.; Kol. 4, 18; 2. Thess. 3, 17.
[4]) Röm. 16, 1 f. — [5]) Eph. 6, 21 f.; Kol. 4, 7 f.; — [6]) Phil. 2, 25 f

welche Deißmann weiteren Kreisen zugänglich gemacht hat.[1])

Im neutestamentlichen Kanon sind 13 Briefe des Paulus erhalten. Manche andre, die er verfaßt hat, sind nicht auf uns gelangt, darunter zwei fernere Briefe an die Korinther,[2]) und der Brief an die Laodicener.[3]) Mehrere andere Schriftstücke haben nur zeitweilig für Paulusbriefe gegolten, so der Hebräerbrief, der unbedeutende lateinische Laodicenerbrief, der armenisch und lateinisch erhaltene Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern wegen Simon und Kleobius, und der sehr späte lateinische Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca. Die 13 kanonischen Briefe gruppieren sich in die vier Hauptbriefe (Römerbrief, 1. und 2. Korintherbrief, Galaterbrief), die zwei Thessalonicherbriefe, die vier Gefangenschaftsbriefe (Epheserbrief, Philipperbrief, Kolosserbrief, Philemonbrief), und die drei Pastoralbriefe (1. Timotheusbrief, 2. Timotheusbrief, Titusbrief). Die Anordnung dieser Briefe im Kanon ist nicht nach dem Alter, sondern nach ihrem Umfang und nach der Bedeutung der Adressatengemeinde erfolgt; die Abfassungszeit muß daher aus den Briefen selbst unter Beiziehung der chronologischen Notizen der Apostelgeschichte bestimmt werden. Dabei ergibt sich, daß die Briefe sämtlich der spätern Lebenszeit des Paulus angehören, und zwar einem Zeitraum, der wenig über ein Jahrzehnt hinausgeht (ca. 50 bis ca. 64 n. Chr.).[4]) Aus der Werdezeit des Paulus

[1]) Bibelstudien, S. 187 f.; Licht vom Osten, [2] S. 100 f.

[2]) 1. Kor. 5, 9; 2. Kor. 2, 4. — [3]) Kol. 4, 16.

[4]) Mit Hilfe einer neuerdings bekannt gewordenen Inschrift aus Delphi läßt sich nun das Leben des Apostels Paulus mit ziemlicher Sicherheit in die absolute Chronologie einordnen. Die von dem französischen Gelehrten E. Bourguet zusammengesetzten Inschriftbruchstücke lassen einen Brief erkennen, den Kaiser Claudius während der Periode seiner 26. Ausrufung zum Imperator an den damaligen Prokonsul der Provinz Achaia, Gallio geschrieben hat. Da die 22.—24. „Akklamation" des Claudius mit Sicherheit ins 11. Jahr seiner tribunizischen Gewalt (25. Jan. 51 bis 25. Jan. 52) fällt, und am 1. Aug. 52 schon die 27. Akklamation inschriftlich erscheint, so wird der Brief zwischen Anfang 52 und 1. Aug. 52 verfaßt sein. Als Statthalter einer senatorischen Provinz hatte Gallio in Achaia eine Amtsdauer von einem Jahr, und da

ist nichts erhalten; aber auch die Briefe des gewordenen zeigen das Bild eines rastlos weiterstrebenden Denkers und Kämpfers.

§ 6. Die Thessalonicherbriefe.

Zöckler in Strack-Zöcklers Komm. III² 1895. — Bornemann in Meyers kritisch-exeget. Komm. über das N. T. X⁵ 1894. — v. Dobschütz ebendaselbst⁷ 1909. — Schmiedel in Holtzmanns Handkommentar zum N. T. II, 1893. — Wohlenberg in Zahns Kommentar zum N. T. XII, 1909. — Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I, 1893. — Wrede, Die Echtheit des 2. Thessalonicherbriefes untersucht 1903. — Martin Dibelius in Lietzmanns Handbuch zum N. T. III, 1911.

Thessalonich, die bedeutende Handelsstadt am Thermäischen Meerbusen in Macedonien (heute Saloniki), wurde von Paulus nach dem Bericht der Apostelgeschichte[1]) auf seiner zweiten Missionsreise (49 n. Chr.) von Philippi her erreicht. Er predigte an drei Sabbaten seinen jüdischen Landsleuten, welche in Thessalonich so zahlreich waren, daß sie nicht nur einen Betplatz (eine Proseuche) wie die zu Philippi[2]) besaßen, sondern eine Synagoge. Sein Zeugnis

die Prokonsulate am 1. Juli angetreten wurden, so ist sein Amtsantritt in Achaia auf den 1. Juli 51 zu datieren. Damit ist aber ein festes Datum gewonnen, von dem aus sich die Chronologie des Paulus bestimmen läßt: 1½ Jahre vor Gallios Amtsantritt (Apg. 18, 11), also Anfang 50 Ankunft des Paulus in Korinth — 48 Apostelkonvent — 35 Paulus zum erstenmal nach seiner Bekehrung in Jerusalem (Gal. 2, 1) — 33 Bekehrung (Gal. 1, 18); (wegen der griechischen Zählungsweise, die das unvollständige Anfangsjahr mitzählt, ist je von den 3 und 14 Jahren des Galaterbriefes eins in Abrechnung zu bringen). — Herbst 51 Abreise des Paulus von Korinth nach Antiochien. — Frühling 52 Beginn der Wirksamkeit in Ephesus (2¼ Jahre, Apg. 18, 8. 10; 20, 21). — Herbst 54 Reise über Macedonien nach Korinth. — Ostern 55 (Apg. 20, 6) Abfahrt von Philippi nach Jerusalem. — 55—57 Gefangenschaft in Caesarea. — Winter 57—58 Fahrt nach Rom. — 58—60 erste röm. Gefangenschaft (Apg. 28, 30). — Wahrscheinlich 64 zweite römische Gefangenschaft und Märtyrertod in der neronischen Christenverfolgung. Vgl. Deißmann: Paulus. Beilage 1: das Prokonsulat des L. Junius Gallio. — Lietzmann: Ein neuer Fund zur Chronologie des Paulus. Zeitschr. für wiss. Theol. 1911. — Feine: § 5 seiner Einleitung. —

[1]) 17, 1—10. — [2]) Apg. 16, 13.

von Jesus als dem gekreuzigten und auferstandenen Messias überzeugte nur wenige Juden, dagegen eine große Zahl heidnischer Proselyten, darunter namentlich vornehme Frauen. Darüber aufgebracht erregten die Juden mit Hilfe von Leuten aus dem Straßenpöbel (ἀγοραῖοι) einen Auflauf gegen Paulus und stürmten das Haus Jasons, in welchem der Apostel mit seinen Begleitern Silas (Silvanus) und Timotheus Unterkunft gefunden hatte. Als sie die Gesuchten hier nicht fanden, schleppten sie den Jason und andre neubekehrte Christen vor die Stadtbehörde mit der Anklage, Jason habe politisch verdächtige Persönlichkeiten beherbergt. Doch gelang es dem Jason, gegen Leistung einer Kaution seine Freilassung zu erwirken, und nun wurden Paulus und Silas[1]) in der Nacht von den Christen nach Beröa abgefertigt. Dort hatten sie bessern Erfolg bei den Juden, wurden aber durch einen abermaligen Auflauf vertrieben, welchen die Juden von Thessalonich anstifteten. Paulus reiste zu Schiff nach Athen und ließ nach der Apostelgeschichte den Silas und Timotheus in Beröa zurück, so daß sie dann erst in Korinth wieder bei ihm eintrafen.[2]) Nach dem 1. Thessalonicherbrief dagegen[3]) begleiteten ihn die beiden bis Athen, und von dort sandte Paulus den Timotheus nach Thessalonich, damit er die dortige Gemeinde in der ausgebrochenen Verfolgung stärke; Timotheus allein stieß dann in Korinth wieder zu ihm und Silas. Der zweite Bericht wird den Vorzug verdienen, da die Erzählung des 17. Kapitels der Apostelgeschichte nicht mehr zum „Wirbericht" des Lukas gehört, derselbe vielmehr wahrscheinlich in Philippi zurückgeblieben ist.[4]) Die vermittelnde Ansicht, daß Paulus von Athen dem Timotheus nach Beröa die Weisung gesandt habe, die Gemeinde in Thessalonich zu besuchen, und daß nachher Silas von Beröa, Timotheus von Thessalonich aus den Apostel in Korinth getroffen hätten, wird durch den Ausdruck des Paulus ηὐδοκήσαμεν καταλειφθῆναι ἐν Ἀθήναις μόνοι[5]) widerlegt. Von Athen reiste Paulus weiter nach Korinth, und nach einigen Wochen lebhafter Sorge um die mace-

[1]) Nach 17, 14 auch Timotheus. — [2]) 17, 14. 15; 18, 5. — [3]) 3, 1—6.
[4]) Vgl. Apg. 16, 17 mit 20, 5. — [5]) 1. Thess. 3, 1.

donischen Gemeinden,[1]) zu denen er am liebsten selbst zurückgeeilt wäre,[2]) langte Timotheus bei ihm an mit günstigen Nachrichten aus Thessalonich: die junge Gemeinde habe zwar fortwährend Anfeindungen von jüdischer und heidnischer Seite zu erdulden,[3]) halte aber tapfer stand und beharre im Glauben;[4]) auch die christliche Gemeinschaft gedeihe in ihrer Mitte,[5]) so daß weithin unter den Christen rühmend von ihr geredet werde.[6]) Daneben war allerdings auch von einigen Übelständen zu reden. Die Verleumdung der Juden, Paulus habe die Christen zu Thessalonich wie anderwärts aus Ehrgeiz und Gewinnsucht mittelst schlauer Überredung in den Irrtum hineingelockt,[7]) hatte auf einige Gemeindeglieder einen gewissen Eindruck gemacht, so daß sie kleinmütig und unsicher wurden.[8]) Ferner waren in der Gemeinde, die überwiegend aus Heidenchristen bestand,[9]) Rückfälle in heidnische Zuchtlosigkeit vorgekommen: Fälle von Unredlichkeit im Erwerbsleben[10]) und von geschlechtlichen Ausschweifungen,[11]) so daß das christliche Gepräge des Lebenswandels noch peinliche Lücken aufwies.[12]) Endlich hatte die gespannte Erwartung der Wiederkunft Christi, deren Ankündigung durch Paulus in Thessalonich besonders tiefen Eindruck gemacht hatte, eine ungesunde Erregung der Phantasie hervorgerufen, so daß einige über den genauen Zeitpunkt der großen Endkatastrophe grübelten,[13]) andre nicht mehr arbeiten mochten, weil das Ende nahe sei,[14]) und noch andre bestürzt waren über einige Todesfälle seit dem Weggang des Paulus, als wenn diese Verstorbenen nun die Herrlichkeit des wiederkommenden Jesus nicht schauen dürften.[15]) Diese Nachrichten aus Macedonien veranlaßten Paulus zu seinem e r s t e n B r i e f an die Thessalonicher, den er wohl zu Ende des Jahres 50 n. Chr. gemeinsam mit Silas und Timotheus von Korinth abgehen ließ.

Nach dem Eingangsgruß (1, 1) spricht Paulus seine dankbare Freude aus über den Stand des christlichen

---

[1]) 1. Thess. 3, 5. — [2]) 1. Thess. 2, 18. — [3]) 1, 6; 2, 14; 3, 3 f.
[4]) 1, 3; 3, 6 f. — [5]) 4, 9 f. — [6]) 1, 7 f. — [7]) 2, 3 f. — [8]) 5, 14.
[9]) 1, 9. — [10]) 4, 6. — [11]) 4, 3 f. — [12]) 4, 1. 10. — [13]) 5, 1.
[14]) 4, 11 f.; 5, 14. — [15]) 4, 13; 5, 10.

Lebens bei den Thessalonichern, daß sie durch das Evangelium wirklich bekehrt worden seien und nun in Glauben, Liebe und Hoffnung als ein Vorbild für die andern Gemeinden dastehen (1, 2—10). Dann blickt er zurück auf seine Arbeit bei ihnen und betont die Lauterkeit seiner Absichten bei derselben: er habe weder Menschenlob, noch Gaben, noch Ansehen gesucht, sondern mit väterlicher Liebe nur ihre Förderung im Guten, während er seinen Unterhalt selber verdient habe (2, 1—12). Seine Predigt habe aber auch Glauben gefunden, und nun habe sich derselbe bewährt in den Anfeindungen von seiten der Heiden, welche sich den Verfolgungen der Gemeinden in Palästina durch die Juden an die Seite stellen. Diese seien auch jetzt die schlimmsten Gegner des Evangeliums; sie haben Jesus getötet, hindern die Heidenmission auf alle Weise und bringen damit Gottes Zorn über sich (2, 13—16). Dann folgen persönliche Mitteilungen über sein Verlangen, Thessalonich bald wiederzusehen, über die Sendung des Timotheus dorthin und den erfreulichen Eindruck, den seine Mitteilungen auf den Apostel gemacht haben (3, 1—13). Nun erst folgt der Hauptinhalt, wegen dessen der Brief überhaupt entstanden ist; er betrifft die „Mängel ihres Glaubens,“ [1]) für welche sie noch der Stärkung bedurften.[2]) Paulus ermahnt sie zu einem gottgefälligen Wandel in der Heiligung im Gegensatz zur heidnischen Unzucht und Habsucht, und neben der Liebe untereinander zu einem ehrbaren Wandel in stiller Arbeitsamkeit (4, 1—12). Um die verstorbenen Gemeindeglieder sollen sie nicht trauern, als wenn dieselben nun die Wiederkunft des Herrn nicht miterleben könnten: der auferstandene Jesus wird bei seinem Kommen vom Himmel sie zuerst auferwecken, und sie werden mit den Lebenden ihm entgegengerückt werden zu bleibender Vereinigung (4, 13—18). Über die Zeit dieses Ereignisses ist nur soviel zu sagen, daß es für die Welt plötzlich und furchtbar eintreten wird, nicht aber für die Christen, welche es wachend und gerüstet erwarten und als ihre Rettung begrüßen dürfen (5, 1—11). Den

---

[1]) 3, 10. — [2]) 3, 2. 3.

Schluß bilden Ermahnungen zur Achtung gegen die Vorsteher der Gemeinde, zur Rücksicht auf die moralisch Schwachen, zu freudigem Gebetsleben neben ernster sittlicher Prüfung auch der charismatischen Kundgebungen in der Gemeinde, im Vertrauen auf Gottes bewahrende Treue (5, 12—24). Paulus empfiehlt sich ihrer Fürbitte, verlangt ausdrücklich, daß dieser Brief der ganzen Gemeinde vorgelesen werde, und wünscht ihnen den Beistand der Gnade Christi (5, 25—28).

Die Echtheit dieses Briefes, welcher seit der Entstehung des neutestamentlichen Kanons demselben unbestritten angehört hat und in Sprache und Stil durchaus paulinisches Gepräge trägt, ist von Baur und einigen seiner Schüler bezweifelt worden, weil die Polemik gegen die judaistischen Christen, welche die vier Hauptbriefe des Paulus kennzeichne, hier vollständig fehle, und dagegen das scharfe Wort über die Juden 2, 14—16 (sie seien Prophetenmörder, haben Jesus getötet, verfolgen die Apostel, gefallen Gott nicht, seien allen Menschen feind, hindern die Predigt des Evangeliums unter den Heiden, machen das Maß ihrer Sünden voll, und der Zorn Gottes sei *εἰς τέλος*, zum Untergang über sie gekommen) nicht an den Verfasser von Röm. 9—11 mit seiner Liebe zu Israel und seiner Hoffnung für dasselbe, sondern an den Judenhaß der Zeit nach 70, an die Stimmung eines Lukas und Johannes erinnere. Darauf ist zu antworten: der Kampf gegen diejenigen Judenchristen, welche auch die Heidenchristen zur Beschneidung nötigen wollten, hat nicht das ganze Leben des Paulus ausgefüllt. Wie er in den Gefangenschaftsbriefen wieder zurücktritt, so hat er auch erst nach der ersten Missionsreise begonnen und ist erst nach der zweiten, an deren Ende die Szene mit Petrus in Antiochien[1]) anzusetzen ist, in das akute Stadium einer förmlichen judaistischen Gegenmission getreten. Er ist eine Episode im Leben des Paulus, nicht dessen Hauptinhalt; er charakterisiert die dritte Missionsreise des Apostels; aber schon der Römerbrief, welcher derselben angehört, hat es nicht

[1]) Gal. 2, 11 f.

mit den Judaisten zu tun, sondern mit den Einwendungen des Judentums, aus welchem Paulus herkam. Die erregte Stimmung gegen die Juden, welche sich in den Worten 2, 14—16 Luft macht, ist sehr begreiflich nach allem, was Paulus in Thessalonich und anderweitig gerade von ihnen erlitten hatte. In ähnlicher Lage haben auch Stephanus[1]) und Jesus selber[2]) ebenso scharf geredet, und ein tiefer blickendes Auge konnte schon im Jahr 50 voraussehen, daß das fanatisierte Volk, welches seinen wahren Messias von sich gestoßen hatte und seine Jünger verfolgte, einer furchtbaren Katastrophe entgegenging. Dieser Ausblick schloß aber Hoffnungen auf eine spätere Wendung im Sinne von Röm. 11, 11 f. nicht aus, wie bei den alttestamentlichen Propheten so oft jenseits des göttlichen Gerichts eine neue Heilszeit aufleuchtet.

Es besteht somit kein genügender Grund, die paulinische Herkunft des 1. Thessalonicherbriefes zu bezweifeln, und derselbe behält seinen besondern Wert als ein Denkmal des Verkehrs zwischen Paulus und seinen Gemeinden vor den störenden Einwirkungen der judaistischen Agitation. Der Brief zeigt, wie innig und zutraulich dieser Verkehr war, mit welcher Weisheit Paulus einer jungen Gemeinde gegenüber die einfachen Grundlinien des christlichen Glaubens und Lebens ohne theologische Spekulation hervorzuheben verstand, namentlich aber, wie sehr sein ganzes Denken und dasjenige seiner Gemeinden von der Erwartung der Wiederkunft Christi erfüllt war. Jesus ist der Retter von dem kommenden Zorngericht Gottes,[3]) welches mit alttestamentlichen Farben geschildert wird;[4]) das Leben der Christen ist ein wachsames Warten auf die große Errettung am Tage Christi.[5]) Die eschatologische Stimmung ist nicht der Grundzug des paulinischen Denkens, wie man behauptet hat; ihr allmähliches Nachlassen hat im Gegenteil zum Ausreifen der Persönlichkeit und Gedankenwelt des Paulus beigetragen; aber er hat damit nicht aufgehört, der Apostel der zuversichtlichen Hoffnung auf den Sieg des Reiches Gottes zu bleiben.

---

[1]) Apg. 7, 51 f. — [2]) Matth. 23, 32 f. — [3]) 1, 10.
[4]) 3, 13 vgl. Sach. 14, 5. — [5]) 5, 9 f.

Nicht lange nach diesem ersten ist der zweite Brief an die Thessalonicher abgefaßt worden. Er setzt voraus, daß neue Berichte über die Gemeinde bei Paulus in Korinth eingelaufen waren. Er erfuhr, daß die Christen zu Thessalonich in andauernden Anfeindungen tapfer standhielten,[1]) aber auch, daß gerade unter dem Eindruck dieser Erlebnisse eine schwärmerisch aufgeregte Erwartung der Parusie des Herrn um sich griff; Prediger und Prophetenstimmen behaupteten, der Tag des Herrn stehe unmittelbar bevor, und die eschatologischen Ausführungen des Apostels im 1. Brief wurden in demselben Sinn gedeutet,[2]) vielleicht sogar ein angeblicher Brief von ihm verbreitet, der eine bestimmte Ankündigung des Endes aller Dinge enthielt.[3]) Manche Gemeindeglieder ließen sich dadurch verleiten, ihre Berufsarbeit einzustellen und nur noch den Gedanken an Gericht und Weltende nachzuhängen.[4]) Diese beunruhigende Wendung der Dinge veranlaßte Paulus, mit Silas und Timotheus einen zweiten Brief nach Thessalonich zu senden, der in den Anfang des Jahres 51 n. Chr. zu setzen sein wird. Er zeigt in Gedanken und Sprache viel Verwandtschaft mit dem 1. Brief und nimmt nichts von der eschatologischen Erwartung desselben zurück; wohl aber sucht er die Meinung zu bekämpfen, daß die Wiederkunft Christi lediglich der gewaltsame Abbruch aller irdischen Beziehungen sei und deshalb auch die irdischen Pflichten in ihrem Wert herabsetze; er zeigt, daß sie auch das Ziel eines von Gott geleiteten irdischen Geschichtsverlaufs ist und zur Aufmerksamkeit auf denselben auffordert.

Nach dem Eingang des Briefes (1, 1. 2) dankt Paulus Gott für den Glauben der Thessalonicher, der sich fortwährend in Liebe und Geduld unter den Leiden der Verfolgung bewährt (1, 3. 4). Diese Leiden sind wohl zu ertragen im Blick auf die kommende Offenbarung Jesu Christi, welche seinen Widersachern Gericht und Verderben, den Seinen dagegen die Herrlichkeit des Reiches Gottes bringen wird (1, 5—10). Dieses Ziel ihrer Berufung mögen die Leser erlangen durch Ausreifen ihres christlichen Lebens

[1]) 2. Thess. 1, 4 f. — [2]) 2, 2.
[3]) Darauf könnte 3, 17 hinweisen. — [4]) 3, 6. 11.

zur Verherrlichung der Gnade Gottes (1, 11. 12). Nun muß Paulus sie aber warnen vor sensationellen Ankündigungen, die Parusie sei schon im Anbruch begriffen (2, 1—3a). Dieselben sind irreleitend, weil der Ankunft Jesu vom Himmel eine andre Parusie und Offenbarung[1]) vorangehen muß, die des „Menschen der Sünde“, des „Gottlosen“, des „Widersachers“, einer Persönlichkeit, in welcher alle Auflehnung gegen die Autorität des in Christus geoffenbarten Gottes sich konzentrieren wird. Er wird auf Anstiften des Satans als Nebenbuhler Christi auftreten und sich selbst im Tempel Gottes göttliche Ehren erweisen lassen. Jetzt wird sein Auftreten noch durch den „Aufhaltenden“ (*κατέχων*) verzögert; wenn aber dieser auf Gottes Geheiß ihm freie Bahn lassen muß, dann wird die Gottlosigkeit (*ἀνομία*) aus einer verborgen wirkenden zu einer offen herrschenden Macht werden, welche mit Lügenwundern alle die betört, welche anstatt der Wahrheit den Erfolg verehren. Die erfolgreiche Verfälschung der Religion in Menschenvergötterung wird das Kennzeichen des Widersachers sein, ihn aber auch reif machen für Gottes Gericht, welches Jesus dann durch sein Erscheinen bei der Parusie vollziehen wird. Die Vorzeichen dieser Entscheidungszeit sind jetzt schon spürbar (2, 3b—12). Der Apostel darf aber Gott danken, daß seine Leser nicht zu denen gehören, die in jener Zeit abfallen werden, sondern zu Gottes Erwählten und Berufenen. Auf diesem Grunde sollen sie feststehen und sich an die Belehrungen ihres Apostels halten mit der Hilfe Gottes und Christi (2, 13—17). Paulus mahnt sie zur Fürbitte für seine Tätigkeit in Korinth, welche mit großen Hindernissen zu kämpfen habe, und wünscht ihnen die Bewahrung und Leitung Gottes (3, 1—5). Er warnt sie dagegen vor Mitgliedern, welche müßig und unordentlich leben, während er selber in Thessalonich unablässig gearbeitet und auch sie zur Arbeit ermahnt habe. Alle Christen sollen ein stilles Leben in treuer Berufsarbeit führen; wer sich dessen weigert, den soll man sich merken und seinen Umgang meiden, ihn aber brüderlich zur

[1]) 1, 7 und 2, 3; 2, 8 und 9.

Besserung mahnen (3, 6—16). Den Schluß bildet die eigenhändige Unterschrift und der Segenswunsch des Paulus (3, 17. 18).

Der zweite Thessalonicherbrief wird von manchen Theologen, auch von solchen, die den ersten Brief als echt anerkennen, dem Paulus abgesprochen: einmal wegen der großen Ähnlichkeit vieler Stellen mit solchen des ersten Briefs, die auf Nachahmung schließen lassen; dann wegen der Geflissentlichkeit, mit welcher Paulus 3, 17 seine eigne Unterschrift beglaubige: „Dies ist das Zeichen in jedem Brief; so schreibe ich.“ Man sagt, diese Bemerkung weise auf eine Zeit hin, wo Paulus bereits als Briefschreiber einen Namen hatte; sie passe aber nicht in einen seiner ersten Briefe. Darauf ist freilich zu erwidern, daß gerade in Thessalonich wahrscheinlich ein dem Paulus untergeschobner Brief zirkuliert hatte, und daß den Ähnlichkeiten, die sich aus der zeitlichen Nähe der beiden Briefe erklären, bedeutende Unterschiede des Inhalts zur Seite stehen. Aber gerade auf den wichtigsten derselben richtet sich nun der Haupteinwand gegen die Echtheit; er betrifft die Ausführung über den Antichrist 2, 1—12. Wenn hier zwischen die Gegenwart und die Wiederkunft des Herrn das Auftreten des „Menschen der Sünde“ eingeschoben wird, so widerspreche das, sagt man, der Schilderung von 1. Thess. 5, 1 f., nach welcher die Parusie durchaus unerwartet eintreten wird, ohne jede Einleitung, an der man ihre Nähe erkennen könnte. Der zweite Thessalonicherbrief sei ein Versuch, die paulinische Eschatologie des ersten Briefs mit dem Zukunftsbild der Apokalypse auszugleichen, welche im 13. Kapitel den Antichrist als das Tier aus dem Meere und im 19. Kapitel seine Überwindung durch den wiederkommenden Christus schildert. In diesem Fall könnte der Brief erst nach 70, nach der Lebenszeit des Paulus geschrieben sein, als man bereits anfing, durch das Ausbleiben der Parusie beunruhigt zu werden. Darauf ist aber zu erwidern: gerade im 5. Kapitel des 1. Briefes wird ausgeführt, daß das Kommen des Herrn zwar für die Welt, für „die draußen“ eine schreckliche Überraschung sein würde, es aber nicht sein

solle für die Christen, weil dieselben die Zeichen der Zeit prüfen und wachsam auf die Ankunft ihres Herrn warten.[1]) Die Erwartung des Antichrists aber ist nicht unserm Brief und der Apokalypse ausschließlich eigen, sondern sie ist ein Stück der urchristlichen Zukunftserwartung überhaupt, auf alttestamentliche Weissagungen gegründet und durch Zeitereignisse akzentuiert. Schon die alttestamentlichen Propheten reden von einem letzten gewaltigen Ansturm der Heidenvölker gegen Israel vor der herrlichen messianischen Endzeit.[2]) Das Buch Daniel gibt diesem feindseligen Heidentum eine persönliche Spitze, sichtlich beeinflußt von der Gestalt des Antiochus Epiphanes: ein König wird freche Worte gegen den Höchsten reden und seine Heiligen mißhandeln;[3]) er wird großtun gegen alle Gottheiten und gegen den Höchsten Unglaubliches reden.[4]) Auf diesen Herrscher deutete man, was Hes. 28, 2 dem Fürsten von Tyrus gesagt wird: „Dein Sinn wollte hoch hinaus, daß du sprachest: „Ein Gott bin ich!"" und was von der Vernichtung des „Gottlosen" durch den Messias geweissagt war.[5]) Jesus kündigt keinen solchen Antimessias an, wohl aber das Auftreten falscher Propheten und Messiasse vor seiner Parusie, welche viele durch Wunder verführen und die *ἀνομία* mehren werden.[6]) Bald nachher ließ der wahnsinnige Kaiser Gaius Caligula sich als Gott verehren und befahl (39 n. Chr.), sein Bild im Tempel zu Jerusalem aufzustellen, was allerdings an dem fanatischen Widerstand der Juden scheiterte. Dieser Vorfall zeigte auch den Christen zum erstenmal ihren gefährlichsten Feind, den Cäsarenkultus im römischen Reiche, und gerade in diesen Jahren hat Paulus seine ersten Missionsversuche in Syrien und Cilicien unternommen. Er und die andern Christen erwarteten vor der nahen Parusie des Herrn einen

---

[1]) Vgl. zu diesem Gedanken Offb. 3, 3; 16, 15; Matth. 24, 33. 42 f.; Luk. 21, 28.

[2]) Jes. 10, 5 f.; Sach. 14, 1 f.; Hes. 38, 39 Gog und Magog; vgl später Orac. Sibyll. 3, 663 f.; 4. Esra 13, 33 f.

[3]) 7, 25. — [4]) 11, 36 f.

[5]) Targum Jon. zu Jes. 11, 4; vgl. Apoc. Bar. 36 f.

[6]) Matth. 24, 5. 11. 24; vgl. Luk. 18, 8.

Weltherrscher (nicht einen jüdischen Revolutionsmessias, wie manche ihn verstanden haben), welcher in Erfüllung der Danielprophetie sich im Tempel göttlich verehren lassen und mittelst satanischer Kräfte Wunder tun werde. Es war in jener Zeit des religiösen Synkretismus mit seinen bunten Neubildungen ein durchaus möglicher Gedanke, daß das römische Imperium mit der Fülle von politischer Macht und Kulturglanz, die es in sich vereinigte, zum Mittelpunkt einer neuen Religion der sich selbst in ihrem Haupt vergötternden Menschheit werden könnte.[1]) Daher hatte Paulus auch in Thessalonich (2, 5) auf das Kommen dieses *ἄνομος* hingedeutet, dessen Art sich jetzt schon rege in den Feindseligkeiten der Juden und Heiden gegen die Christengemeinde. Zurzeit stehe ihr noch das *κατέχον* im Wege (2, 6; *ὁ κατέχων* 2, 7), unter welchem schwerlich ein Schutzengel der Gemeinde[2]) oder das Gebet der Christen zu verstehen sein wird, sondern die Regierung des römischen Kaisers, insofern dessen Beamte damals noch oft dem Apostel und seinen Gefährten den Schutz der Staatsordnung angedeihen ließen und sich dadurch als Schirmer des Rechts, als Diener Gottes im Sinne von Röm. 13, 1 f. bewiesen. Aber in nicht ferner Zeit wird diese Schranke fallen, die *ἀνομία* offen hervortreten, dann aber die Erscheinung des Herrn dem Antichrist um so machtvoller ein Ende machen. Dieselbe Erwartung ist in der Apokalypse noch ausführlicher enthalten; namentlich tritt hier der Zug hinzu, daß der Antichrist eine allgemeine Christenverfolgung veranstaltet, und geheimnisvoll wird angedeutet, daß er wohl der wiederkommende Nero sein werde.[3]) Dagegen begnügen sich die Pastoralbriefe damit, für die letzten Zeiten einen großen Abfall unter der Einwirkung dämonischer Lügengeister anzukündigen,[4]) und die Johannesbriefe betonen, daß der Antichrist zwar erst bevorstehe, sein Wesen aber jetzt schon in den Irrlehren der Christenheit zutage trete.[5])

---

[1]) P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur 1907, S. 73 f. 87 f.

[2]) Nach Dan. 10, 13 f.

[3]) 13, 3. 18. — [4]) 1. Tim. 4, 1 f.; 2. Tim. 3, 1 f.

[5]) 1. Joh. 2, 18; 4, 3; 2. Joh. 7.

Hieraus ergibt sich, daß kein Grund vorliegt, den Inhalt des 2. Kapitels bei Paulus unbegreiflich zu finden, obwohl er in seinen spätern Schriften auf denselben nicht zurückgekommen ist. Die Hypothese, daß in dem Abschnitt eine kleine jüdische Apokalypse aus Caligulas Zeit verwertet sei, ist unnötig. Die Weissagung vom Antichrist spricht in zeitgeschichtlich bedingter Form die bleibende Wahrheit aus, daß in der Menschheit nicht eine automatische Entwicklung vom Minderwertigen zum Höhern stattfindet, sondern ein Ausreifen des Guten und des Bösen, welches mit Notwendigkeit zu einem Entscheidungskampf führen muß. In diesem muß die Gemeinde, wie Jesus selber auf seinem Kreuzesweg, äußerlich unterliegen; aber durch den Tod gelangt auch sie zur Erhöhung, wenn die Wiederkunft des Herrn den Triumph Gottes in der Menschheit herbeiführt. Indem der 2. Thessalonicherbrief diesen Gedanken geltend macht, steht er nicht im Widerspruch zum ersten Brief, sondern er dient ihm zur notwendigen Ergänzung, indem er wie die Parusierede Jesu und die Apokalypse des Johannes zeigt, daß nicht phantastisches Sehnen den Christen ausmacht, sondern „Geduld und Glaube der Heiligen." Neuerdings sucht Harnack[1]) die Verwandtschaft des 2. Briefs mit dem 1. und die Abweichungen von demselben durch die Vermutung zu erklären, daß der 2. Brief gleich nach dem 1. an die judenchristliche Minorität der Erstbekehrten (2, 13 nach der Lesart *ἀπαρχήν*) zu Thessalonich geschrieben sei und deshalb ein prophetisch-apokalyptisches Kolorit aufweise. Harnack findet in der Sprache des Briefs und im Inhalt des 2. Kapitels nichts Unpaulinisches; auch zwischen 1. Thess. 5 und 2. Thess. 2 kann er keinen Widerspruch entdecken und ebensowenig einen plausibeln Grund zur Erdichtung des 2. Briefs. Diese Beobachtungen behalten ihr Gewicht, auch wenn sich die Minorität in Thessalonich als besondre Gruppe und Adressatin des 2. Briefs nicht zur Evidenz bringen läßt.

[1]) Das Problem des 2. Thessalonicherbriefs; Sitzungsberichte der preuß. Akad. d. Wiss. 1910, 560 f.

§ 7. Der Galaterbrief.

Lipsius in Holtzmanns Handkomm. II, 1893. — Sieffert in Meyers Komm. VII[9] 1899. — Zahn in s. Komm. IX[2] 1905. — Lietzmann im Handbuch zum N. T. III 1909. — Steck, Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht 1888. — Steinmann, Der Leserkreis des Galaterbriefs 1908.

Während seiner dritten Missionsreise schrieb Paulus die vier „Hauptbriefe", welche im neutestamentlichen Kanon den übrigen voranstehen und bis ins 19. Jahrhundert unbestritten für paulinisch gegolten haben. F. Chr. Baur hat sie sogar zur Basis seiner Bestreitung aller übrigen paulinischen Briefe gemacht, und Bruno Bauers Angriff auf ihre Echtheit (1852) fand allgemeine Mißbilligung. Aber seit 1878 haben die Holländer Pierson und Loman, sowie Prof. R. Steck in Bern auch die Hauptbriefe dem Apostel abgesprochen aus folgenden Gründen: 1. Die entschiedene Stellung dieser Briefe gegenüber dem mosaischen Gesetz ist erst in einer Zeit denkbar, in welcher das Christentum sich völlig vom Judentum getrennt hatte, das heißt aber erst im 2. Jahrhundert. 2. Die hohe Christologie der Briefe, nach welcher Jesus ein menschgewordenes Himmelswesen ist, erinnert mehr an die Spekulationen der Gnostiker als an den einfachen Messiasglauben des Urchristentums und ist nur als Produkt einer hundertjährigen Gedankenentwicklung begreiflich. 3. Der Paulus der Apostelgeschichte ist jüdischer, inkonsequenter, milder als der strenge Prinzipienmann der Hauptbriefe, eben deshalb aber historisch wahrscheinlicher, wie der synoptische Christus dem johanneischen vorzuziehen ist. 4. Die ältesten christlichen Schriftsteller bis auf Justin schweigen von den paulinischen Briefen. 5. Die alttestamentlichen Zitate der Hauptbriefe verraten einen nichtjüdischen Verfasser, welcher den hebräischen Grundtext nicht kennt, sondern sich an die LXX halten muß. 6. Es werden in den Hauptbriefen später entstandene Schriften wie 4. Esra und die Lukasschriften benützt. 7. Viele Einzelheiten in den Briefen sind exegetisch so schwierig, spotten als Paulusworte so sehr jeder Erklärung, daß sie uns zwingen, die Briefe in das 2. Jahrhundert zu verlegen.

Sie mögen ca. 120—140 in Rom durch griechisch gebildete Christen entstanden sein als Protest gegen das Judenchristentum, welches noch immer einen großen Einfluß ausübte; ihre direkte Fortsetzung bilden die Schriften Marcions, bei welchem zuerst die paulinischen Briefe als Sammlung auftauchen, und der das Alte Testament sogar einem andern Gott als dem Vater Jesu Christi zuschrieb. Noch andre Holländer haben die Schwierigkeiten der Hauptbriefe durch Interpolationshypothesen zu lösen gesucht: van Manen, Baljon, Cramer, Völter unterscheiden von den paulinischen Originalen zahlreiche später eingeschobene Stücke; Pierson und Naber denken an jüdische Originalstücke, die ein christlicher Redaktor im 2. Jahrhundert zusammengesetzt habe.

Diese Bestreitung der Hauptbriefe hat aber mit Recht fast einstimmigen Widerspruch gefunden. Gerade sie machen mehr als alle andern neutestamentlichen Schriften den Eindruck, daß eine bestimmte Individualität, eine originelle, groß angelegte Persönlichkeit hier die Feder führt. Jeder der vier Briefe versetzt uns in eine bestimmte geschichtliche Situation und entspricht dem Bedürfnis eines Zeitpunkts; jeder in seiner Weise ist so lebenswahr und stimmungsvoll, daß es nie begreiflich zu machen sein wird, wie ein Fälscher des 2. Jahrhunderts so psychologisch fein je eine ganze Briefsituation und den Brief dazu sollte erfunden haben, und zwar auf die Gefahr hin, sich den Christen der betreffenden Adressatengemeinde durch eine unrichtige Personal- oder Lokalangabe, die den Erinnerungen der Alten widersprach, sofort als Fälscher zu verraten. Ferner ist die lebhafte Polemik gegen das gesetzliche Christentum der Judaisten nur in einer Zeit notwendig gewesen, wo das Judentum noch Glanz und Anziehungskraft besaß, nicht aber nach der Zerstörung Jerusalems, wo seine Propaganda unter den Heiden mit jedem Jahrzehnt mehr ermattete, und es in den Augen der Christen zu einem überwundenen Standpunkt wurde. Das Christusbild der Hauptbriefe reicht allerdings über das Menschenmaß hinaus; aber das ist ganz ebenso der Fall mit dem Christus der synoptischen Überlieferung; schon die mündliche Überlieferung der Urgemeinde, aus welcher Paulus sein histo-

risches Wissen von Jesus schöpfte,[1]) muß in ihm den Sohn Gottes in mehr als nur messianisch-amtlichem Sinn gesehen haben, sonst hätte Paulus nicht wagen dürfen, ihn sogar Gott zu nennen.[2]) Die Apostelgeschichte ist, nachdem sie durch die Tübinger Schule als unionistische Tendenzschrift sehr im Wert herabgesetzt worden war, nun durch Loman und Steck eher wieder zu Ehren gekommen; manches an ihrem Paulus erscheint wieder verständlich. Aber nun braucht diese richtige Beobachtung nicht gegen die Hauptbriefe gekehrt zu werden; der versöhnliche, nachgiebige Paulus der Apostelgeschichte kann sehr wohl in wichtigen Momenten unbeugsam fest, ja heftig gewesen sein. Die apostolischen Väter und die ältern Apologeten nennen Paulus selten, weil seine Schriften damals noch nicht gesammelt und allgemein gelesen, noch nicht kanonisch waren; sie haben aber manche derselben einzeln gekannt und stillschweigend benützt. Wären die Hauptbriefe erst in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts entstanden, so wäre durchaus unbegreiflich, wie sie auf den Vorgang des als Ketzer berüchtigten Marcion hin so rasch in den Kanon wären aufgenommen worden, und zwar von einer Kirche, die von dem Heilsweg bereits viel weniger tief und frei dachte als die Hauptbriefe und manches in denselben nicht mehr recht verstand, weil sie bereits einer gesetzlich-moralisierenden Auffassung des Evangeliums Raum gegeben hatte und sich im Übergang zum katholischen Christentum befand. Die vermeintliche Abhängigkeit der Hauptbriefe von spätern Schriften reduziert sich auf zufällige Anklänge, wie sie zwischen den grundverschiedensten Stücken bestehen können. Die Interpolationshypothesen verkennen den großen Unterschied zwischen einem Brief und einer Abhandlung. In einem Briefe darf der Verfasser sich frei ergehen, Abschweifungen machen, auf Früheres zurückkommen, überraschende Wendungen sich erlauben; ein Brief ist langweilig, wenn er wie ein Aufsatz lautet. Seit die Kirche überhaupt einen neutestamentlichen Kanon besitzt, haben die Hauptbriefe zu demselben gehört, und

---

[1]) 1. Kor. 15, 3. — [2]) Röm. 9, 5.

sie werden stets eine Quelle ersten Ranges für die Geschichte des Urchristentums bleiben, weil sie uns Paulus auf dem Höhepunkt seiner epochemachenden Wirksamkeit vorführen und die Geschichte jener Zeit selbst haben machen helfen.

Dies gilt in besonderm Maß von dem Brief an die Galater, welcher nicht mit Zahn in die Zeit der zweiten Missionsreise zu setzen ist, sondern in den Anfang der dritten Reise. Diese Zeitbestimmung hängt mit der Frage zusammen, wie die Adresse des Briefs geographisch zu verstehen sei. Galatien hieß im Altertum die Landschaft des innern Kleinasiens am Halys und Sangarius, welche von den keltischen Stämmen der Trokmer, Tolistobojer und Tektosagen bewohnt war. Dieselben hatten unter den Diadochen die Balkanhalbinsel verwüstet und 280 v. Chr. durch Nikomedes von Bithynien Wohnsitze in Kleinasien erhalten. Ihre keltische Religion hatten sie mit der hellenisierten kleinasiatischen vertauscht, einem ausgelassenen Naturdienst mit Musik, wilden Tänzen und Selbstverstümmelungen. Die Bevölkerung ihrer Städte (Tavium, Ankyra, Pessinus) nahm auch die griechische Sprache an, während das Keltische sich auf dem Lande forterhielt. 189 v. Chr. wurden die Galater von den Römern unterworfen, und während der römischen Bürgerkriege bildete sich eine Monarchie aus, welche unter den Königen Dejotarus und Amyntas Rom tributpflichtig war. Seit dem Tod des Amyntas (26. v. Chr.) war Galatien eine römische Provinz unter kaiserlichen Statthaltern, welche in Ankyra residierten; zu dieser Provinz gehörte auch Lykaonien, Pisidien, Isaurien und Ostphrygien, so daß Plinius in seiner Naturgeschichte die lykaonische Stadt Hyde und das bekannte Lystra zu Galatien zählt und dieses an Pamphylien grenzen läßt,[1]) Ptolemäus (im 2. Jahrh. n. Chr.) Antiochien in Pisidien und Lystra zu Galatien rechnet, und eine Inschrift auf einen kaiserlichen Beamten in Ikonium Galatien als dessen Eparchie bezeichnet.

---

[1]) V, 27, 95; 32, 147.

Manche neuere Ausleger wie Mynster, Renan, Weizsäcker, Pfleiderer, Zahn verstehen nun unter den Adressaten des Galaterbriefs nicht die keltischen Galater, sondern die Christen von Antiochien in Pisidien, Ikonium, Lystra und Derbe, die zur römischen Provinz Galatia gehörten, also die Gemeinden, deren Gründung durch Paulus und Barnabas auf der ersten Missionsreise Apg. 13, 14—14, 24 erzählt wird. Für diese „südgalatische Hypothese“ wird folgendes angeführt: 1. Paulus bezeichnet sonst die Länder mit Vorliebe nach ihren römischen Provinznamen: Achaja, Macedonien, Illyricum, Asia, Arabia, während Lukas lieber die alten Landschaftsnamen braucht: Hellas, Lykaonien, Pisidien, Phrygien, Mysien. 2. Die Apostelgeschichte weiß über die nähern Umstände bei der Gründung der Gemeinden im keltischen Galatien nichts zu erzählen,[1]) und umgekehrt herrscht in den Hauptbriefen des Paulus über die Gemeinden von Lykaonien und Pisidien ein merkwürdiges Stillschweigen; dies scheint auf eine Verwechslung beider Gegenden in der spätern Tradition hinzuweisen. 3. Paulus hat Apg. 20, 4 Genossen aus Macedonien und Asia bei sich, welche ihm die Kollekte nach Jerusalem sollen überbringen helfen, — aber niemanden aus Galatien, wo doch nach 1. Kor. 16, 1 ebenfalls gesammelt worden war. Dagegen sind Gajus von Derbe und Timotheus von Lystra bei ihm, und die Schwierigkeit ist gehoben, wenn diese eben „Galatien“ vertraten. 4. Paulus sagt Gal. 2, 5, er sei auf der Apostelkonferenz in Jerusalem gegen die Beschneidung der Heidenchristen aufgetreten, „damit die Wahrheit des Evangeliums verbleibe bei euch;“ somit müssen die galatischen Gemeinden damals (ca. 48) schon gegründet gewesen sein; in das keltische Galatien kam aber Paulus erst nachher (Apg. 16, 6). 5. Die Erwähnung des Barnabas Gal. 2, 1. 9. 13 erklärt sich am einfachsten daraus, daß Barnabas die galatischen Gemeinden auf der ersten Missionsreise mitgegründet hatte. — Allein hiegegen haben andre Gelehrte wie Lightfoot, Holsten, Schürer, Zöckler, Jülicher mit Recht folgendes eingewendet: 1. Der

[1]) 16, 6; 18, 23.

Verfasser der Apostelgeschichte, welcher entweder selbst ein Reisebegleiter des Paulus gewesen ist, oder doch Aufzeichnungen eines solchen benützt hat, unterscheidet 16, 1 f. Derbe und Lystra als Städte Lykaoniens (14, 6) deutlich von dem „galatischen Land“, in welches Paulus erst nachher kommt, und erzählt, daß Paulus auf eine besondre Weisung des Geistes von Lykaonien nicht nach Asia, sondern nach Galatien gegangen sei; die Mission in Galatien ist ihm also bedeutsam, wie 16, 7 der Übergang des Apostels nach Europa; nur weiß er nichts über die Vorgänge in Galatien zu erzählen, weil er nicht dabei war; das „wir“ taucht erst 16, 10 zu Troas auf. 2. Paulus sagt Gal. 4, 13, er habe den Galatern „wegen einer Krankheit am Fleisch“ das erstemal gepredigt; dies stimmt nicht zur 1. Missionsreise, auf welcher er nicht infolge eines solchen unfreiwilligen Aufenthalts in Lykaonien wirkte, sondern nach guten Erfolgen in Cypern sehr absichtlich und mit freudigem Mut in das Innere Kleinasiens vordrang. 3. Der Name „Galatien“ ist für Lykaonien und Pisidien nur im offiziellen Sprachgebrauch üblich, aber nie populär geworden. 4. Die Gemeinden von Pisidien und Lykaonien bestanden nach Apg. 13, 43; 14, 1 zum Teil aus ehemaligen Juden, und eben darauf weist die Einsetzung von Presbytern (nach dem Vorbild der jüdischen Gemeinden) 14, 23 und die Mitteilung des Aposteldekrets 16, 4 hin, welches die Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen erleichtern sollte. Die Gemeinden des Galaterbriefs dagegen bestanden nach Gal. 4, 8 aus ehemaligen Verehrern der Heidengötter, und die Beschneidung war für sie etwas Neues, Unbekanntes (5, 2 f.; 6, 12 f.). Daher ist die „nordgalatische Hypothese“ vorzuziehen, nach welcher Paulus nicht schon auf der ersten Missionsreise, sondern erst auf der zweiten (49) zu den Lesern des Galaterbriefs gekommen ist.

Er kam mit Silas und Timotheus von Lykaonien und Ostphrygien her in den westlichen Teil des keltischen Galatiens, wo die Städte Pessinus, Abrostola, Germa, Tolistochora, Troknades lagen, und mußte dort verweilen wegen eines Anfalls seines Körperleidens, über dessen Beschaffen-

heit wir nichts Näheres wissen; ganz unsicher hat man aus Gal. 4, 15 auf ein Augenleiden, aus 2. Kor. 12, 7 auf Epilepsie geschlossen.[1]) Er fand in Galatien freudige Aufnahme „wie ein Engel Gottes, wie Christus Jesus" (Gal. 4, 14 f.) und erlebte viele Übertritte vom Heidentum (4, 8) zum Glauben an Jesus, der sich auch in wunderbaren Wirkungen des Geistes äußerte (3, 2 f.). Zum zweitenmal kam Paulus auf seiner dritten Missionsreise nach Galatien, und zwar am Anfang derselben (52 n. Chr.); die Apostelgeschichte erzählt 18, 23 und 19, 1, er habe die „obern Gegenden," das landeinwärts gelegene Galatien und Phrygien durchzogen. Diesen zweiten Besuch bestätigt der Ausdruck *τὸ πρότερον*, den Paulus Gal. 4, 13 von dem grundlegenden Besuch gebraucht. Paulus mußte die Galater schon damals vor judaisierenden Predigern des Evangeliums warnen (5, 21 *καθὼς καὶ προεῖπον*), was nach dem Auftritt mit Petrus in Antiochien sehr begreiflich ist; aber sein persönliches Einvernehmen mit den galatischen Gemeinden blieb noch ungetrübt, und er konnte ohne Widerspruch die Anordnungen für die Liebessteuer zugunsten der Armen in Jerusalem treffen (1. Kor. 16, 1 *διέταξα*). Als er aber nach Ephesus weitergereist war, erhielt er dort bald die Nachricht, es seien in Galatien judaistische Prediger aufgetreten (darunter vielleicht namentlich Ein hervorragender: 5, 10 *ὁ ταράσσων ὑμᾶς, ὅστις ἂν ᾖ*), welche behaupteten, sie erst brächten das wahre Evangelium, das der Beschneidung, welches Jesus selbst den Seinen vorgelebt habe, indem er ein beschnittener Israelit und der Messias Israels gewesen sei. Wer daher an ihm teilhaben wolle, der müsse ebenfalls die Beschneidung annehmen und dem Volke Gottes beitreten (Gal. 5, 2 f.; 6, 12 f.). Die ursprünglichen Apostel Jesu seien ausnahmslos unter den Israeliten tätig und in ihrer Lebensweise Juden geblieben; Paulus, der es anders halte, sei ein bloßer Schüler der Zwölf, habe dann aber aus Ehrgeiz, um sich vielen Anhang zu schaffen, die Heiden von der Annahme des Gesetzes dispensiert (also ähnlich gehandelt wie die Jesuiten mit

[1]) Beides widerlegt Seeligmüller, War Paulus Epileptiker? 1910, welcher Malaria wahrscheinlicher findet.

ihren berüchtigten Akkommodationen in China und Indien; Gal. 1, 1. 11 f.). Getreu ihrer alten Stammesart, von welcher Cäsar schreibt: „In consiliis capiendis mobiles sunt,“[1]) ließen sich die galatischen Christen zu einer Befreundung mit diesem vermeintlichen Christentum Christi bereden (3, 1; 4, 9; 4, 21; 5, 7), die sich in der Feier jüdischer Sabbate und Neumonde äußerte (4, 10) und auf Annahme der Beschneidung hinauszulaufen schien. Man spiegelte ihnen vor, man verpflichte sich durch dieselbe nicht zum ganzen Gesetz Moses, weil dasselbe außerhalb Palästinas nicht in allen Einzelheiten gehalten werden könne (5, 3); andrerseits verschaffe die Beschneidung den Vorteil, daß man als Jude eine religio licita bekenne und keine Verfolgungen zu fürchten habe (5, 11; 6, 12 f.). Eine Minderheit galatischer Christen scheint diesem Treiben widersprochen zu haben; daraus entstanden Streitigkeiten in den Gemeinden (5, 15. 26).

Paulus erschrak heftig über diese „Verstörung“ seines galatischen Missionswerks und fürchtete im ersten Augenblick seinen ganzen Erfolg in demselben einzubüßen (3, 4; 4, 11. 20). Er schrieb sofort eigenhändig[2]) von Ephesus aus den Galaterbrief (52 n. Chr.), und zwar in erregtester Stimmung, wie sie nur noch etwa 2. Kor. 10—13 wiederkehrt. Sie zeigt sich in dem abrupten Anfang ohne jede Belobigung der Adressaten, in dem feierlichen wiederholten Fluch über die Irrlehrer (1, 8 f.), in dem zornigen Ausruf *ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς* 5, 12, in der Beteuerung, daß er nicht lüge (1, 20), in den plötzlichen Anreden an die Leser (3, 1; 4, 19), auch in den mehrfachen Anakoluthen, denen man es anmerkt, wie die unmutige Erinnerung an peinliche Vorfälle den Schreibenden das beabsichtigte Satzende vergessen läßt. Um so bewundernswürdiger ist es, wie Paulus auch in diesem Brief eine klare Gedankenordnung durchgeführt hat; auch von der tiefsten Leidenschaft läßt er sich nicht willenlos fortreißen, sondern bedenkt, wer er ist, und daß er den Lesern Wahrheit schuldet.

---

[1]) Bell. Gall. IV, 5, 1 f. — [2]) 6, 11.

Schon im Eingang des Briefs (1, 1—10) betont Paulus seine Selbständigkeit als Apostel Jesu Christi, unsre Erlösung durch Christus (nicht durch das Gesetz) und das Unrecht, das die Galater mit ihrer plötzlichen Hinneigung zu dem Evangelium der Judaisten begangen haben. Dann führt er in einem ersten Abschnitt (1, 11—2, 21) den Nachweis der Echtheit und Selbständigkeit seines Apostelamts, und zwar geschichtlich aus den Vorgängen bei seiner Bekehrung, bei seinen Besuchen in Jerusalem und bei seinem Gespräch mit Petrus in Antiochien: er hat vor der Bekehrung nur feindliche Berührungen mit der Urgemeinde gehabt, ist dann zu ihren Häuptern nur in kurze persönliche Beziehungen getreten, hat die Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz erfolgreich in Jerusalem verfochten und den Petrus zurechtgewiesen, als derselbe aus persönlichen Rücksichten die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen aufgegeben hatte. Der zweite Abschnitt (3, 1—4, 7) weist aus dem Alten Testament nach, daß die Gerechtigkeit und das Heil nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Glauben an die Gnade Gottes komme. Abraham, den die Judaisten als den Vater der Beschneidung rühmten, wird im Gegenteil als das klassische Vorbild der Glaubensgerechtigkeit hingestellt; zwischen die Verheißungen an Abraham und deren Erfüllung in Christus ist das Gesetz als Zuchtmeister hineingetreten, um die Sünde zur Übertretung zu steigern; nun aber ist durch Christus, den Sohn Gottes, die Zeit der Kindschaft und des freien Verkehrs mit Gott angebrochen. Im dritten Abschnitt (4, 8—5, 12) ermahnt Paulus die Galater, festzuhalten an dem Evangelium der Freiheit, dem sie am Anfang so freudig zugefallen seien, und verstärkt diese Mahnung durch die allegorische Deutung der Hagar und Sara in Abrahams Geschichte, in welchen er das Judentum und die Christengemeinde abgebildet findet. Im vierten Abschnitt endlich (5, 13—6, 10) zeigt er ihnen (bereits in viel ruhigerem Ton), wie sie im Leben das erreichen können, was das Gesetz mit seinen zahllosen Vorschriften doch nur forderte: sie sollen sich vom heiligen Geiste leiten lassen, den sie bei der Taufe empfangen haben: dann werden sie auch untereinander sich

der Liebe und gegenseitiger Hilfeleistung befleißigen. Den Schluß (6, 11—18) bilden nochmalige Warnungen vor den Irrlehrern und ein tiefbewegter Segenswunsch an die Gemeinden.

Der Galaterbrief läßt den Leser in die stürmisch bewegte Seele des Apostels hineinschauen; er beginnt in gewitterhafter Stimmung, aber er endigt mit Worten des Vertrauens und der herzlichen Zuneigung. Manches in dem Brief kann modernem Toleranzbedürfnis beinahe fanatisch klingen; aber wer die gespannte Situation erwägt, in der es sich darum handelte, ob eine kleine, engherzige Richtung in Jerusalem trotz den Erklärungen des Paulus und trotz der versöhnlichen Stimmung der Zwölf das aufblühende Heidenchristentum an der Wurzel versehren und die Jüngerschaft in die engen Geleise einer jüdischen Sekte zurückbringen dürfe, in denen sie ohne Zweifel verkümmert wäre, — der wird zugeben, daß in solchen Augenblicken Passivität und Gutmütigkeit zum Unrecht wird, und wird es dem Apostel danken, daß er mit seinem Brief die Zukunft des Christentums im Herzen Kleinasiens gerettet hat.

---

§ 8. Die Korintherbriefe.

F. Godet, Comm. sur la 1. ép. aux Corinthiens 1885. — Heinrici, Komm. zum 1. Korintherbr. 1880; zum 2. Korintherbr. 1887. — Schmiedel in Holtzmanns Handkomm. II 1893. — Bachmann in Zahns Komm. VII und VIII 1909. — Lietzmann im Handb. zum N. T. III 1907 f. — Bousset in Joh. Weiß' Schriften des N. T. II² 1908. — J. Weiß in Meyers Komm. V¹⁰ 1910.

Auf der zweiten Missionsreise war Paulus von Athen nach Korinth gekommen (50 n. Chr.), der großen Handelsstadt der Provinz Achaja, welche sprichwörtlich war durch ihren Reichtum und ihren ausschweifenden Lebensgenuß. Er traf hier einen Juden Aquila aus dem Pontus und dessen Frau Prisca (Priscilla), welche durch das Edikt des Claudius (s. S. 58) aus Rom vertrieben waren. Er fand bei ihnen Arbeit als *σκηνοποιός* (Apg. 18, 3), wohnte bei ihnen und gewann sie für den Glauben an Jesus; daneben predigte er

an den Sabbaten in der Synagoge der Juden. Sein Auftreten in Korinth geschah „in Schwachheit und Furcht und mit großem Zittern“ (1. Kor. 2, 3) wegen des geringen Erfolgs, den er kurz zuvor in Athen gehabt hatte, und der ihn vor die Frage stellte, ob er für die Griechen mit ihren großen Anforderungen in bezug auf Schönheit des Ausdrucks und logische Korrektheit der Beweisführung überhaupt der rechte Mann sei? Aber auch die Ausgelassenheit der korinthischen Sitten, welche Paulus zu dem trüben Bild Röm. 1, 18 f. die Farben geliefert haben und im Kultus der Aphrodite eine religiöse Beschönigung fanden, konnte den Schein erwecken, als ob hier kein Boden für das Evangelium sein werde, und dazu kam noch der fanatische Widerspruch mancher Juden in der Synagoge, der bis zu Lästerungen ging (Apg. 18, 6). Allein Paulus erhielt Stärkung durch eine Vision, in welcher Jesus ihn ermunterte, mutig Zeugnis abzulegen, weil gerade hier „ein großes Volk“ darauf hören werde (Apg. 18, 9 f.). Daraufhin predigte Paulus in Korinth möglichst einfach, ohne Anknüpfungen und Beweisführungen in der Art seiner Rede auf dem Areopag, von Jesus als dem Gekreuzigten (1. Kor. 1, 13; 2, 2 f.); er gab seinen Zuhörern „Milch zu trinken,“ d. h. das schlichte Wort von der Erlösungstat Gottes in Christus, welches jeder verstehen konnte (1. Kor. 3, 2). Aber dafür gelang ihm der „Beweis des Geistes und der Kraft“ (1. Kor. 2, 4); sein Wort erwies sich als geistesmächtig durch seine Wirkungen im Leben, zu denen auch wunderbare Ereignisse gehörten (2. Kor. 12, 12), und so durfte Paulus gerade in Korinth die Entstehung einer Gemeinde erleben, über die er sich herzlich freuen konnte als über die Pflanzung, die er angelegt (3, 6), das Haus, zu dem er den Grund gelegt (3, 10), die Kinder, die er erzeugt habe (4, 15). Die ersten, die sich taufen ließen (1, 16), waren die Leute vom Haus des Stephanas, zu welchem wahrscheinlich Fortunatus und Achaicus gehörten (16, 15 f.); eine andre Gruppe waren wohl die Leute der Chloë (1, 11). Eine fernere Ermutigung für Paulus waren die guten Nachrichten, die er durch Timotheus aus Thessalonich erhielt.[1])

[1]) 1. Thess. 3, 6 f.; Apg. 18, 5.

Als daher die Juden ihm stets heftiger widersprachen, sah er darin die Erlaubnis Gottes, sich um so rückhaltloser an die Heiden zu wenden, und predigte nun im Hause eines Proselyten Titius Justus in der Nähe der Synagoge. Hier erlebte er den Übertritt des Synagogenvorstehers Crispus und des begüterten Gajus, der später die Gemeinde, auch als sie groß geworden war, bei sich aufnehmen konnte.[1]) Beide wurden von Paulus selber getauft, während er sonst das Taufen samt der zugehörigen persönlichen Unterweisung seinen Gehilfen überließ, um sich ganz der werbenden Predigt des Evangeliums hingeben zu können,[2]) — ein Beweis, wie früh sich mit Notwendigkeit und ohne amtliche Abgrenzung eine Teilung der Arbeit einstellte. Andre korinthische Christen waren die geborenen Juden (*οἱ συγγενεῖς μου* Röm. 16, 21) Lucius, Jason und Sosipater, ferner Tertius, der Stadtkassier Erastus, und Quartus, sowie die Phöbe zu Kenchreä, welche die in der dortigen Hafenstadt entstehende Gemeinde als *προστάτις* (Patronin) in ihrem Hause versammelte (Röm. 16, 1 f.). Während des anderthalbjährigen Aufenthalts des Paulus in Korinth bildeten sich auch in der Umgegend (*ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ*) kleinere Gemeinden.[3]) Die Eifersucht der Juden auf dieses Wachstum[4]) führte im Sommer 51 n. Chr. zu einem Auflauf; Paulus wurde von den Juden vor den Prokonsul Gallio geführt und der Verbreitung einer religio nova et peregrina angeklagt.[5]) Gallio aber erklärte sich für inkompetent, da es sich hier um eine innerjüdische Streitigkeit handle, um die Geltung des Gesetzes und die Messianität Jesu, und die enttäuschte Menge ließ an dem Synagogenvorsteher Sosthenes ihren Zorn aus. Im Herbst 51 schiffte sich Paulus mit Aquila und Priscilla nach Ephesus und von da nach Palästina und Syrien ein.[6])

Damit war dem Evangelium in Europa neben den macedonischen Gemeinden eine neue Provinz, und zwar das altberühmte Griechenland, erobert und die anfängliche Zaghaftigkeit des Apostels in freudiges Siegesbewußtsein

[1]) Röm. 16, 23. — [2]) 1. Kor. 1, 14 f. — [3]) 2. Kor. 1, 1.
[4]) 2. Thess. 3, 2. — [5]) Apg. 18, 13. — [6]) Apg. 18, 18 f.

verwandelt worden. Aber der neue Boden schuf auch neue Schwierigkeiten, die mit der besondern Art des griechischen Geistes zusammenhingen. Manche korinthische Gemeindeglieder kamen aus sittlich verderbter Umgebung[1]) und zeigten auch als Christen noch Spuren sittlicher Laxheit, die sie vor sich und andern durch Mißdeutungen christlicher Grundsätze zu rechtfertigen wußten. Bei den Liebesmählern kamen Fälle von Trunkenheit vor,[2]) welche die Abendmahlsfeier schwer beeinträchtigten. Suchte man dies zu verhindern, so entschädigten sich die Unmäßigen durch Teilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten, bei welchen sie eher die altgewohnte „Geselligkeit“ fanden.[3]) Wohl dieselben Leute besuchten nach altem korinthischen Herkommen verdächtige Häuser;[4]) ja, ein Gemeindeglied lebte im Konkubinat mit der eigenen Stiefmutter.[5]) Es kamen Streitigkeiten unter den Christen vor, die bis vor den Richter gezogen wurden.[6]) In den Gemeindeversammlungen wollten oft mehrere zugleich das Wort ergreifen, namentlich mit Zungenreden, welches ihnen als die höchste, unmittelbarste Manifestation des neuen christlichen Lebens galt;[7]) allein die Folge war lediglich ein widerwärtiges Durcheinanderschreien, bei welchem die lauteste Stimme den Vorsprung behielt.[8]) Paulus erfuhr in Ephesus am Anfang der dritten Missionsreise von diesen bedenklichen Zuständen und schrieb (ca. 52 n. Chr.) einen ernsten **Brief** an die Gemeinde, in welchem er namentlich vor jeder Nachsicht gegenüber unzüchtigem Leben einzelner Christen warnte.[9]) Dieser Brief ist nicht erhalten geblieben; der Abschnitt 2. Kor. 6, 14—7, 1, welcher an seiner jetzigen Stelle im 2. Korintherbrief den Zusammenhang auffallend unterbricht, könnte jedoch seinem Inhalt nach ein Blatt aus diesem verlorenen Korintherbrief sein, da er ganz entsprechend der Andeutung 1. Kor. 5, 9 (*μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις*) vor Gemeinschaft mit heidnischer Lebensweise warnt und zur Heiligung auffordert. Als Antwort erhielt Paulus einen ziemlich hochfahrenden **Brief**

---

[1]) 1. Kor. 6, 11. — [2]) 11, 21. — [3]) 8, 10. — [4]) 5, 1; 6, 16.
[5]) 5, 1. — [6]) 6, 1. — [7]) 12, 1. — [8]) 14, 23.
[9]) *ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ*, 5, 9.

der Korinther,[1]) in welchem sie ihr Recht betonten, ihr Gemeindeleben den Anschauungen einer gebildeten Weltstadt anzupassen, auch wenn andre Gemeinden über einzelnes anders dächten.[2]) Sie betonten die Festigkeit ihres Glaubensstandes[3]) und die Reife ihrer christlichen Erkenntnis,[4]) welche ihnen das Rechte schon zeigen werde. Die Forderungen des Apostels bezeichneten sie als undurchführbar, da nicht jeder Verkehr mit unsittlich lebenden Menschen abgebrochen werden könne, aber auch als allzu schroff, weil dem Christen, der ein neues Innenleben erlangt habe, im äußern Leben nun alles erlaubt sei, was einem wirklichen Bedürfnis entspreche;[5]) ein Bedürfnis aber befriedige schließlich der Geschlechtsverkehr ebensosehr wie Essen und Trinken.[6]) Beigefügt waren einige Anfragen der Korinther über Punkte, die unter ihnen selbst verschieden beurteilt wurden: über Fragen des ehelichen Lebens,[7]) über den Genuß des Götzenopferfleisches[8]) und über den Wert der verschiedenen Geistesgaben.[9]) Dieser Brief scheint dem Apostel durch die drei Abgesandten Stephanas, Fortunatus und Achaïkus überbracht worden zu sein.[10]) Aber um dieselbe Zeit erhielt er durch Leute vom Gesinde der Chloë[11]) noch andre Nachrichten, daß nämlich in Korinth eine Spaltung der Gemeinde eingetreten war: nicht in mehrere Sondergemeinden mit getrenntem Gottesdienst (Paulus schreibt an die Gesamtgemeinde), wohl aber in einzelne Gruppen (Cliquen), welche gemäß der Vorliebe der Griechen für Parteibildung und Schulstreitigkeiten je nach dem persönlichen Geschmack einem Lehrer anzuhangen behaupteten und die andern herabsetzten.[12]) Es gab „Leute des Paulus," welche ihn als den geistlichen Vater der Gemeinde[13]) verehrten und möglichst enge Beziehungen zu ihm unterhalten sehen wollten; daneben aber „Leute des Apollos," des geistvollen und beredten Judenchristen aus

---

1) *περὶ δὲ ὧν ἐγράψατέ μοι*, 7, 1.

2) Daher die öftern Hinweise des Paulus auf die übrige Christenheit 4, 17; 7, 17; 10, 32; 11, 16; 14, 33.

3) 10, 12; 4, 18; 5, 2. — 4) 8, 1. — 5) 10, 23. — 6) 6, 13.

7) 7, 1 f. — 8) 8, 1 f. — 9) 12, 1 f. — 10) 16, 17 f. — 11) 1, 11.

12) 1, 10 f.; 3. 4 f.; 3, 22; 4, 6; 11, 18 f. — 13) 3, 10; 4, 15.

Alexandria,[1]) welcher in Ephesus durch Priscilla und Aquila bekehrt worden war und dann eine Zeitlang in Korinth gelebt hatte.[2]) Er wirkte daselbst, ohne im mindesten das Ansehen des Paulus herabzusetzen, kehrte auch bald nach Ephesus zurück und wollte nicht wieder nach Korinth kommen;[3]) aber die ganze Art, wie er mit glänzenden (vermutlich allegorischen) Schriftbeweisen die Messianität Jesu verfocht,[4]) hatte manche geistig verwöhnte Gemeindeglieder so für ihn eingenommen, daß sie sich nach ihm nannten und an Paulus im Vergleich zu Apollos die „Weisheit" vermißten, d. h. nicht die praktische Lebensweisheit, in welcher Paulus ihm gewiß überlegen war, sondern die spekulative Begründung, die tiefere Gnosis und die glänzende Diktion für gebildete Hörer. Wohin aber diese Lust am „tieferen Schriftsinn" bei griechischen Christen führen konnte, zeigt das Beispiel einiger Gemeindeglieder, welche die Auferstehung der Toten als etwas Undenkbares und Unmögliches leugneten.[5]) Wenn man das Alte Testament allegorisch behandelte, so lag es nahe, auch innerhalb des Evangeliums Gedanken, die dem griechischen Spiritualismus nicht zusagten, allegorisch zu deuten und z. B. die Totenauferstehung als einen bildlichen Ausdruck für die Bekehrung zu verstehen, wie es später die Gnostiker getan haben.[6]) Hier blieb es also nicht bei persönlichen Sympathien für den Lehrer der „Weisheit", sondern der einmal erwachte Subjektivismus drohte gegen seinen Willen auch auf das Gebiet der Heilslehre hinüberzugreifen. In scharfem Gegensatz hiezu standen die „Leute des Kephas," jedenfalls Judenchristen, welche irgendwo unter dem Einfluß des Petrus gestanden hatten. Daß Petrus selber in Korinth gewesen sei, wird durch die Bemerkung des Dionysius von Korinth (c. 170, bei Eus. Kg. II, 25, 8), Petrus und Paulus hätten die Gemeinden zu Korinth und Rom gemeinsam gegründet, nicht sichergestellt; denn dieselbe widerspricht sowohl den Briefen als der Apostelgeschichte und scheint aus 1. Kor. 1, 12 erraten zu sein. Die Anhänger des Kephas betonten

---

[1]) Apg. 18, 24 f. — [2]) Apg. 19, 1. — [3]) 1. Kor, 16, 12.
[4]) Apg. 18, 28. — [5]) 1. Kor. 15, 12. 35. — [6]) Vgl. schon 2. Tim. 2, 18.

die Zuverlässigkeit und Verständlichkeit der Erzählungen dieses Jüngers, der von Anfang an mit Jesus gewesen sei, während Paulus doch nur für einen Spätling unter den Aposteln gelten könne.[1]) Noch weiter gingen die „Christusleute“ in Korinth. Lütgert[2]) deutet dieselben als Spiritualisten, welche die Freiheitslehre des Paulus zu einem geistesstolzen Libertinismus fortgebildet hätten und dadurch an manchen Unordnungen in der Gemeinde mitschuldig geworden seien. Aber die Stelle 2. Kor. 10, 7, wo das *Χριστοῦ εἶναι* als Behauptung von Leuten auftritt, die nach 11, 22 geborene Juden waren und sich ihrer Abstammung von Abraham rühmten, läßt uns in der Christuspartei vielmehr extreme Judaisten finden, welche Paulus anfeindeten und entschiedener als die Petrusleute die Wichtigkeit des Gesetzes betonten. Wie die Judaisten in Galatien wiesen sie darauf hin, daß Jesus unter dem Gesetz gelebt habe und der Christus (Messias) des Volkes Israel gewesen sei, somit nur der ein wahrer Christ sei, der dem Meister auch im Gesetzesgehorsam nachfolge.

Diese Vorgänge in Korinth beunruhigten Paulus so sehr, daß er den Timotheus beauftragte, nach Korinth zu reisen,[3]) ihm aber einen Brief nach Korinth von Ephesus vorausschickte, in welchem er seine eigene baldige Ankunft in Aussicht stellte.[4]) Dies ist unser „Erster Korintherbrief“, wahrscheinlich im Frühling 53 n. Chr. zu Ephesus geschrieben[5]) und durch Stephanas, Fortunatus und Achaikus der Gemeinde zugestellt. Er bietet wie kein andrer Brief einen Einblick in die Mannigfaltigkeit der Eindrücke, die auf die neubekehrten Christen einstürmten, in die schwierigen Fragen, die sich für Leben und Weltanschauung daraus ergaben, aber auch in die Geistesklarheit, mit welcher Paulus bei aller stürmischen Erregung seines Gemüts das lösende Wort im rechten Augenblick zu finden wußte.

Der Eingang des Briefes (1, 1—9) ist bemerkenswert

[1]) 1. Kor. 9, 1 f.; 15, 8 f.
[2]) Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth. 1908.
[3]) 1. Kor. 4, 17; 16, 10 f. — [4]) 4, 19 f.; 11, 34; 16, 5 f.
[5]) 1. Kor. 16, 8.

durch die rückhaltlose Anerkennung des reichen geistigen Lebens, das in der Gemeinde zu Korinth durch das Evangelium geweckt worden sei und eine gesegnete Fortentwicklung verspreche. Mit diesen Worten des edelsten christlichen Optimismus stimmt Paulus sich selber auf den rechten Ton für die ernsten Worte des Tadels und der Ermahnung, welche folgen müssen. In einem ersten größern Abschnitt (1, 10—4, 21) warnt er die Korinther vor der Spaltung in einzelne Parteigruppen, in welchen die Anhänglichkeit an einen menschlichen Lehrer mehr gilt als die Beugung unter den gemeinsamen Herrn Christus. An seinem eignen Beispiel und dem des Apollos, mit dem er sich innerlich am verwandtesten fühlte, zeigt Paulus, daß jeder Prediger seine besondre Begabung habe, die man weder überschätzen noch abschätzig beurteilen dürfe, und der gegen ihn erhobene Vorwurf, es fehle seinen Worten an der „Weisheit“, veranlaßt ihn zu einer tiefsinnigen Ausführung darüber, daß für den geistig Fortgeschrittenen das Evangelium gerade in seiner Einfachheit sich als die höchste Weisheit und Kraft enthülle. Ein zweiter Abschnitt (5, 1—6, 20) rügt die geschlechtlichen Mißstände in der Gemeinde und fordert zur Ausstoßung des Blutschänders auf; zwischeneingeschoben ist 6, 1—8 eine Warnung vor Streitigkeiten, die bis vor den Richter gezogen wurden. Dann folgen die Antworten des Apostels auf den 7, 1 erwähnten Brief der Korinther, welcher verschiedene Fragen enthalten hatte. In betreff des ehelichen Lebens (Kap. 7) gibt Paulus dem ehelosen Stand als dem für Gottes Sache aktionsfähigern den Vorzug; aber er muß persönlicher Gabe und Führung, nicht gesetzlicher Vorschrift entspringen. Ehegatten sollen keine Auflösung ihrer Ehe erstreben, auch in gemischten Ehen nicht, außer wenn der heidnische Teil auf der Scheidung besteht. Ausführlich wird sodann (Kap. 8—10) die Frage der Teilnahme an Götzenopfermahlzeiten besprochen, und zwar zuerst vom Standpunkt der Bruderliebe, welche auch dem Apostel selbst manche Rücksicht auf die Schwachen und ihr leicht verletzliches Gewissen auferlegt, dann vom Standpunkt der Selbstbewahrung, welche dem Christen jede Berührung mit dem

heidnischen Kultus als dem Bereich der Dämonen untersagt, endlich nochmals unter dem altruistischen Gesichtspunkt, welcher in allen Dingen nur auf Gottes Ehre und das Wohl des Nächsten schauen heißt. Mit den christlichen Versammlungen beschäftigt sich das 11. Kapitel, in welchem Paulus den korinthischen Frauen gebietet, verschleiert in der Gemeinde zu erscheinen, und allen insgesamt, das Abendmahl mit seinen ernsten Erinnerungen an den Tod Jesu nicht durch vorherige profane Geselligkeit zu entweihen. Dann kommt der Apostel auf die Geistesgaben in der Gemeinde (Zungenreden, Weissagung, Wunderkräfte, Lehrgaben, Geschick zur Gemeindeleitung) zu reden (Kap. 12—14); er betont die Notwendigkeit, daß dieselben mannigfaltig seien, preist in begeistert gehobener Rede die Liebe als größer denn sie alle, und ermahnt zur Pflege derjenigen Gaben, welche zur unmittelbaren Erbauung dienen, namentlich der prophetischen Rede im Unterschied von dem aufregenden und schwerverständlichen Zungenreden. Im 15. Kapitel endlich tritt Paulus für die Auferstehung der Toten als ein christliches Hoffnungsgut ein, welches durch die Auferstehung Jesu sichergestellt sei; jedoch lehnt er eine Wiederherstellung des Fleisches und Blutes ausdrücklich ab und schildert den Auferstehungsleib als pneumatisch, unverweslich und von der Herrlichkeit Gottes durchdrungen. Das Schlußwort (Kap. 16) enthält Anordnungen über die Kollekte für Jerusalem, persönliche Mitteilungen über sich selber, Timotheus und Apollos, und Grüße von den Christen in Ephesus.

Welchen Erfolg die 1. Kor. 4, 17; 16, 10 f. in Aussicht gestellte Ankunft des Timotheus in Korinth gehabt hat, ist unbekannt; doch scheint er unbefriedigend gewesen zu sein; denn Paulus entschloß sich bald darauf zu einem zweiten persönlichen Besuch in Korinth, über dessen Verlauf wir uns allerdings nur indirekt aus Andeutungen des zweiten Korintherbriefs eine Vorstellung bilden können. Wenn Paulus in demselben seinen bevorstehenden Besuch als den dritten bezeichnet,[1]) so muß zwischen der Grün-

[1]) 12, 14 *τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς*; 13, 1 *τρίτον τοῦτό ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς.*

dung der Gemeinde (50 n. Chr.) und jener dritten Anwesenheit in Korinth (55 n. Chr.) eine zweite angenommen werden, welche in den dreijährigen Aufenthalt des Apostels in Ephesus[1]) als Episode einzusetzen ist, aber nicht mit Zahn vor die erste Korrespondenz zwischen Paulus und den Korinthern, sondern in die Zeit nach unserm ersten Korintherbrief. Wenn Paulus sagt,[2]) er habe bei sich selbst gedacht, nicht abermals mit Betrübnis zu ihnen zu kommen, so ist klar, daß damit nicht auf den Gründungsbesuch angespielt sein kann, bei welchem er wohl anfangs zaghaft war, nachher aber um so größere Freude erlebte, sondern auf jenen „Zwischenbesuch" (53 n. Chr.). Dieser brachte dem Apostel Betrübnis; er fand wie Timotheus bei der Gemeinde, die vielleicht durch Stellen des 1. Korintherbriefs wie 4, 21; 5, 13; 6, 9 f.; 11, 16; 15, 34 beleidigt war, eine unfreundliche Aufnahme und wurde von einem Gemeindeglied sogar schwer beleidigt.[3]) Er mußte bemerken, daß ein schlimmerer Einfluß als der des griechischen Spiritualismus und Libertinismus ihm in Korinth die Herzen zu entfremden drohte, nämlich die auch dorthin vorgedrungene judaistische Gegenmission, die sich wohl in der Christuspartei verkörperte. Die mit Empfehlungsbriefen (wohl aus Jerusalem) versehenen,[4]) mit jüdischer Dreistigkeit und Herrschsucht auftretenden[5]) Reiseprediger dieser Richtung verdächtigten Paulus in Korinth noch rücksichtsloser, als sie es in Galatien getan hatten; sie nannten ihn ruhmredig,[6]) hochmütig,[7]) dabei aber schwankend in seinen Vorsätzen und Äußerungen,[8]) seiner Sache selbst nicht gewiß, wenn es gelte sich zu verantworten;[9]) daß er seinen Lebensunterhalt selbst verdiente, fanden sie affektiert,[10]) seinen Eifer für die Kollekte verdächtig,[11]) seinen ganzen Einfluß auf die Gemeinden schäd-

---

[1]) Apg. 20, 31. — [2]) 2. Kor. 2, 1.

[3]) ὁ ἀδικήσας 2. Kor. 7, 12 ist nicht etwa der Blutschänder von 1. Kor. 5, 1, gegen welchen sich Paulus mit ganz andrer Schärfe ausgesprochen hatte; vgl. λελύπηκεν 2. Kor. 2, 5.

[4]) 3, 1. — [5]) 11, 20. — [6]) 3, 1; 5, 12. — [7]) 1, 24.

[8]) 1, 17; 2, 23; 13, 6. — [9]) 10, 1. 10. — [10]) 11, 7; 12, 13.

[11]) 7, 2; 12, 16 f.

lich.[1]) Unverrichteter Dinge kehrte Paulus nach Ephesus zurück und schrieb von dort „aus großer Drangsal und Beklemmung des Herzens unter vielen Tränen“ einen Brief an die Korinther,[2]) in welchem er ihnen nachdrücklicher, als es ihm mündlich hatte gelingen wollen, ihr Unrecht vorhielt.[3]) Ein solcher „Zwischenbrief“ ist anzunehmen, weil unser erster Korintherbrief, auf welchen Zahn die betreffenden Stellen des 2. Briefs bezieht, nicht den Eindruck erweckt, unter vielen Tränen geschrieben zu sein, und das Persönliche in ihm noch sehr zurücktritt. Titus überbrachte ihn nach Korinth[4]) mit dem schwierigen Auftrag, auch die Kollekte für Jerusalem daselbst in Fluß zu bringen,[5]) dann aber möglichst bald zu Paulus zurückzukehren.[6]) Die Hypothese Hausraths, Schmiedels, v. Sodens u. a., daß uns dieser Brief in 2. Kor. 10, 1—13, 10 noch erhalten sei, ist aus dem richtigen Eindruck hervorgegangen, daß der Ton dieser Kapitel erregter und schärfer ist als der des übrigen zweiten Korintherbriefs. Aber die Schilderung 2. Kor. 2, 4 paßt auch zu diesem „Vierkapitelbrief“ nicht; ein solches zürnendes Manneswort schreibt man nicht weinend. Auch entspricht die Sendung des Titus und des unbekannten „Bruders“ 12, 18 durchaus den Angaben von 8, 16 f.; der Abschnitt gehört also in die nämliche Situation hinein, nicht in eine frühere. Der Zwischenbrief ist verloren gegangen, wohl gerade um der beschämenden Vorwürfe an die Korinther willen, die er enthielt.

Mit Ungeduld erwartete Paulus die Rückkehr seines Abgesandten, stand ja doch nichts Geringeres als das ganze schöne Missionswerk in Griechenland für ihn auf dem Spiel. Neue Reisepläne bewegten ihn: er wollte den Schluß seiner dritten Missionsreise ganz auf Korinth verwenden und nur zwischenhinein von dort aus Macedonien besuchen,[7]) dessen Anhänglichkeit besser gesichert war. Aber er verwarf diesen Gedanken wieder, weil er die Erfahrungen des zweiten Besuchs nicht ohne Not erneuern, sondern der Gemeinde Zeit zur Selbstbesinnung lassen wollte, und kehrte zu seinem frühern Vorsatz[8]) zurück, durch Mace-

[1]) 7, 2. — [2]) 2, 3 f.; 7, 12. — [3]) 7, 8. — [4]) 12, 18. — [5]) 8, 6. [6]) 2, 13. — [7]) 1, 15 f. — [8]) 1. Kor. 16, 5.

donien auf dem Landwege nach Korinth zu reisen.[1] Der Auflauf des Silberschmieds Demetrius und seiner Genossen, bei welchem Paulus nur wie durch ein Wunder dem Tod entging,[2] beschleunigte seinen Aufbruch von Ephesus, und als er in Troas den erwarteten Titus noch nicht vorfand, setzte er alsbald nach Macedonien über, um ihm bälder zu begegnen.[3] Wahrscheinlich in Philippi traf Titus mit ihm zusammen[4] und brachte gute Nachrichten von Korinth, welche den schlimmsten Befürchtungen ein Ende machten. Er war in Korinth wohl aufgenommen worden,[5] und der Brief des Apostels hatte die Gemeinde zur Erkenntnis gebracht, wem sie undankbar den Rücken gewendet hatte.[6] Sie bestrafte den Beleidiger des Paulus[7] und bereute mit ihm, was geschehen war.[8] Voll Freude über diese glückliche Wendung der Dinge ließ sich Paulus von den Macedoniern kaum zurückhalten, alsbald nach Korinth zu eilen; er sandte aber den Titus sofort mit einem Briefe dorthin, welcher sein Kommen ankündigen sollte. Dieser Brief, eigentlich der vierte, ist uns unter dem Namen des „Zweiten Korintherbriefs“ erhalten. Er ist der schwierigste unter allen Briefen des Paulus wegen der stürmischen Gemütserregung, aus der er hervorgegangen, und wegen der Menge persönlicher Beziehungen und Anspielungen, mit denen er durchsetzt ist. Seine Abfassung fällt wohl in den Herbst 54 n. Chr. Paulus nennt als Mitverfasser den Timotheus, der längst von Korinth zurück und ihm von Ephesus nach Macedonien vorausgereist war;[9] aber der Brief ist sein persönlichstes Werk.

Im Eingang (1, 1—7) preist der Apostel Gott für den reichen Trost, den er gerade in der höchsten Not den Seinen zu spenden wisse. Der erste Hauptteil (1, 8—7, 16) enthält die Auseinandersetzung des Apostels mit der Gemeinde über seinen hart angefochtenen Dienst am Evangelium. In ergreifender Weise geht er von der Todesgefahr der letztvergangenen Zeit und von dem aufregenden Wechsel der Stimmungen und Absichten bei ihm selber

---

[1]) Apg. 19, 21. — [2]) 19, 23 f.; 2. Kor. 1, 8 f.
[3]) 2. Kor. 2, 12 f. — [4]) 7, 5 f. — [5]) 7, 15. — [6]) 7, 7 f.
[7]) 2, 6; 7, 11. — [8]) 2, 7; 7, 9. — [9]) Apg. 19, 22.

aus, wobei er aber beständig von sich weg auf Jesus hinweist (1, 8—2, 13). Dann schildert er die Herrlichkeit seines Apostelamtes an den Heiden in seinem Gegensatz zum alttestamentlichen Dienst des Gesetzesbuchstabens, in welchem seine judaistischen Gegner die Christen festhalten wollten (2, 14—4, 6), und zeigt, wie die Kraft dieses „Dienstes der Versöhnung" sich gerade in der leiblichen Unscheinbarkeit und den mannigfachen Leiden des Dieners mächtig erweise (4, 7—5, 21). Daran reiht sich die Mahnung, die dargebotene Gnade Gottes zu benützen und an dem heilsamen Eindruck festzuhalten, den der Zwischenbrief hervorgebracht hatte (6, 1—7, 16, vielleicht mit Ausschluß von 6, 14—7, 1 [1])). Der zweite Hauptteil (Kap. 8 und 9) enthält die Aufforderung, die schon vor Jahresfrist begonnene Geldsammlung für die Armen in Jerusalem nunmehr abzuschließen und den Ertrag dem Titus und zwei andern Delegierten zu übergeben. Die Kollekte lag dem Apostel am Herzen als ein greifbarer Beweis, daß er nicht ein Abtrünniger von der Urgemeinde, sondern der Glaubens- und Arbeitsgenosse ihrer Apostel sei, und mit aller Beredsamkeit der Liebe weiß er die Korinther zum Geben anzufeuern, indem er sie auf die Willigkeit der macedonischen Christen, auf den Segen der freiwilligen Liebesübung, vor allem aber auf das Vorbild Christi hinweist. Erst jetzt, nachdem Paulus wieder in volles Einvernehmen mit der korinthischen Gemeinde getreten ist, wendet er sich im dritten Hauptteil (10, 1—13, 10) gegen die verleumderischen Anschuldigungen der Judaisten und hält scharfe, schonungslose Abrechnung mit ihnen. Er vergleicht ihre anmaßenden Agitationen in der ironisch angenommenen Rolle eines törichten Prahlers (11, 1—12, 10) mit seinen eignen Taten, Leiden und religiösen Erlebnissen und kündigt an, daß er entschlossen sei, bei seiner nahen Ankunft in Korinth ihren Widerstand nicht abermals hinzunehmen, sondern in der Kraft Christi zu brechen. Nach der gewitterhaft schwülen Stimmung dieser Kapitel wirkt das freundliche Schlußwort an die Gemeinde (13, 11—13) erleichternd und versöhnend. Der einzigartige Eindruck des

[1]) Siehe S. 46.

Briefs beruht auf dem Ineinandergreifen lebhaftester, ja leidenschaftlichster menschlicher Gemütsbewegung und völliger Hingebung an die Leitung des Geistes Christi, welche große Gedanken auch über das Kleinste hervorbringt.

---

§ 9. Der Römerbrief.

F. Godet, Comm. sur l'ép. aux Romains² 1883. — Mangold, Der Römerbrief und s. geschichtl. Voraussetzungen 1884. — Lipsius in Holtzmanns Handkomm. II 1892. — B. Weiß in Meyers Komm. IV⁹ 1899. — Feine, Der Römerbrief 1903. — Lietzmann im Handbuch zum N. T. III 1906. — Jülicher in den Schriften des N. T. von J. Weiß² 1908. — Zahn in s. Komm. VI 1910. — Lütgert, Der Römerbrief als histor. Problem. 1913.

Nach der Abfassung des 2. Korintherbriefs kam Paulus zum drittenmal nach Korinth und verweilte drei Monate daselbst.[1]) Es scheint ihm gelungen zu sein, den judaistischen Widerspruch gegen seine Heidenmission zum Schweigen zu bringen, und unter dem Eindruck dieser Auseinandersetzungen schrieb er wohl zu Anfang des Jahres 55 den Brief an die Römer, das wichtigste und am sorgfältigsten ausgearbeitete unter allen seinen Sendschreiben. Der Brief wurde im Hause des Gajus, in welchem sich auch die Gemeinde versammelte, dem Schreiber Tertius diktiert[2]) und durch die Phöbe von Kenchreä, ebenfalls ein angesehenes Gemeindeglied, nach Rom überbracht.[3]) Wie der Ort Kenchreä auf Korinth als Abfassungsort hinweist, so auch der Name des Gajus, welcher an den mit Crispus von Paulus getauften Korinther erinnert.[4]) Paulus schreibt in dem freudigen Bewußtsein, eine große Aufgabe gelöst zu haben, indem er von Jerusalem im Osten bis nach Illyricum (bis an das Adriatische Meer) im Westen das Evangelium verkündigt und ihm Gemeinden in allen wichtigern Städten zu Stützpunkten gegeben habe.[5]) Aber sein feuriger Geist verlangt nicht nach Ruhe, sondern nach einem neuen Wirkungskreis: er will das Abendland aufsuchen, vor allem die Hauptstadt Rom, dann aber auch

---

1) Apg. 20, 2 f. — 2) Röm. 16, 22 f. — 3) 16, 1 f.
4) 1. Kor. 1, 14. — 5) Röm. 15, 19. 23.

Spanien.[1]) Nur muß er zuvor noch die in Macedonien und Griechenland gesammelte Kollekte persönlich nach Jerusalem überbringen[2]) und verhehlt sich nicht, daß sein Leben dabei in Gefahr kommen könnte.[3]) Alles dies entspricht der Situation am Schluß der dritten Missionsreise, wie sie auch Apg. 19, 21; 20, 22; 24, 17 vorliegt.

Wie kam nun aber Paulus dazu, an die Christen in Rom von Korinth aus einen so ausführlichen Brief zu schreiben? Diese Frage ist verschieden beantwortet worden. Nach der Ansicht vieler älterer und neuerer Ausleger, zu denen auch noch Beck und Godet gehören, ist der Römerbrief eine kurze Darstellung der christlichen Lehre (ein compendium doctrinae christianae, wie Melanchthon sagt), welche lediglich aus einem innern Bedürfnis des Apostels hervorgegangen ist, vor dem bedeutungsvollen Übergang ins Abendland sich und den römischen Christen geordnete Rechenschaft vom Inhalt des Evangeliums zu geben, wie es sich ihm durch die Erfahrungen der drei Missionsreisen gedankenmäßig ausgestaltet hatte. Bei dieser Auffassung erscheint es als zufällig, daß der Brief gerade nach Rom adressiert wurde, und es existiert wirklich eine im Codex G (Boernerianus, 9. Jahrh.) vorliegende und vielleicht bis zu Origenes hinauf zu verfolgende Textgestalt, in welcher Röm. 1, 7 u. 15 die Worte ἐν Ῥώμῃ und τοῖς ἐν Ῥώμῃ fehlen.[4]) Allein der Brief enthält durchaus nicht Belehrung über alle Hauptwahrheiten des Evangeliums; es fehlt ihm an einer ausführlichen Christologie, auch die Eschatologie wird nur gestreift, und vom Abendmahl ist überhaupt nicht die Rede. Ferner setzt sich der Brief nicht wie etwa der 1. Korintherbrief mit den Einwendungen der heidnischen Lebensanschauung auseinander, sondern mit dem jüdisch-pharisäischen Standpunkt; das muß seinen besondern Grund haben. — Baur, Mangold, Zahn u. a. denken sich die römische Gemeinde als eine überwiegend judenchristliche, die sich aus der zahlreichen römischen Judenschaft nicht durch die Wirksamkeit eines Apostels, wohl aber durch

---

[1]) Röm. 15, 24. 28. — [2]) 15, 25 f. — [3]) 15, 31.

[4]) Steinmetz, Textkrit. Untersuchung zu Röm. 1, 7; Zeitschrift für d. neutest. Wiss. 1908, 177 f.

Leute wie die Apg. 2, 10 erwähnten „Römer“ gebildet habe. Auf diese judenchristliche Gemeinde der Hauptstadt bezieht man die Notiz des Sueton (Claud. 25): „Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Româ expulit.“ Die Verfügung des Claudius, welche ca. 49 n. Chr. anzusetzen und auch Apg. 18, 2 erwähnt ist, soll sich auf Streitigkeiten unter den römischen Juden über die Person des Chrestus (= Christus), d. h. über die Anerkennung Jesu als des Messias beziehen. Man beruft sich ferner auf Röm. 4, 1, wo Paulus den Abraham „unsern Vorfahren nach dem Fleisch“ nennt, somit die Leser so gut wie sich selber als Juden zu bezeichnen scheint, und auf Röm. 7, 1 f., wo er sagt: „Ich rede zu Gesetzeskundigen“ und ausführt, die Leser seien durch den Tod Jesu vom Gesetz frei geworden (*ἐθανατώθητε, κατηργήθημεν, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα*). Der Zweck des Briefes wird dahin bestimmt, daß Paulus diese römischen Judenchristen über den wahren Sinn seiner gesetzfreien Mission aufklären und auf seine Seite ziehen wolle, damit ihr Mißtrauen ihm nicht jede Tätigkeit im Westen von vornherein unmöglich mache. Hierauf ist aber zu erwidern: 1. Die angeführten Stellen beweisen nicht, was sie beweisen sollen. Sueton redet nicht von innern Spaltungen der römischen Judenschaft, sondern von lärmenden Exzessen gegen die öffentliche Ordnung, zu welchen Chrestus sie aufgehetzt habe. Paulus nennt auch 1. Kor. 10, 1 die Israeliten der Zeit Moses „unsre Väter“, obwohl er an Heidenchristen schreibt; die Christen sind ihm das neue Bundesvolk, die wahren Nachkommen Abrahams dem Geiste nach. Auch die heidenchristlichen Galater fragt Paulus Gal. 4, 21: „Höret ihr das Gesetz nicht?“ Er setzt bei allen seinen Lesern Bekanntschaft mit dem Alten Testament voraus, welches sie in der Übersetzung der LXX lesen konnten; besonders den Neubekehrten war es unentbehrlich als geschichtliche Grundlage zum Verständnis der evangelischen Geschichte. 2. Eine Reihe von Stellen des Römerbriefs weist deutlich auf heidenchristliche Leser hin: 1, 6 zählt er die römischen Christen zu den Berufenen Jesu Christi unter den Heiden; 1, 13 hofft er auch unter ihnen einige Frucht zu schaffen wie unter den übrigen Heiden; 15, 16

stellt er den Brief an sie als ein Stück seiner priesterlichen Arbeit an den Heiden hin; 11, 13 redet er sie geradezu als Heiden an, während er 9, 3 die Juden „meine (nicht „eure“ oder „unsre“) Brüder und Verwandten nach dem Fleisch“ nennt. 3. Apg. 28, 21 f. sagen die römischen Juden zu Paulus, sie hätten weder Briefe über ihn aus Judäa erhalten, noch habe ein Ankömmlung von dort Schlimmes über ihn berichtet; nur von der Christensekte im allgemeinen sei ihnen bekannt, daß sie überall Widerspruch hervorrufe. Dies war eine vornehm ausweichende, hochmütig ignorierende Antwort; denn bei dem lebhaften Handelsverkehr zwischen Morgen- und Abendland hatten sie gewiß von Paulus gehört, und da in Rom längst eine Christengemeinde bestand, wußten sie sicher mehr vom Christentum als bloß, daß es zu Streitgesprächen Anlaß gebe. Die Antwort wäre aber ganz sinnlos, wenn die römische Gemeinde geradezu aus losgetrennten Gliedern der Synagoge bestanden hätte; Baur sieht sich denn auch genötigt, diese Erzählung der Apostelgeschichte als ungeschichtlich zu verwerfen. Sie läßt sich dagegen halten, wenn die römischen Christen ehemalige Heiden waren. — Andre Ausleger denken an Christen heidnischer Abkunft, welche aber wie die Galater durch judaistische Einflüsse einem gesetzlichen Christentum anheimzufallen drohten. Schon der sogenannte Ambrosiaster, ein römischer Kommentar zu den Paulusbriefen von ca. 375, als dessen Verfasser Souter[1]) einen Senator Hilarius vermutet, gibt der Meinung Ausdruck, Judenchristen hätten den Römern das Evangelium mit Beibehaltung des Gesetzes gepredigt, so daß ihnen das Geheimnis des Kreuzes Christi noch nicht recht aufgegangen sei; von diesem Gesetzesdienst wolle Paulus sie abbringen und sie das geistliche Verständnis des Alten Testaments lehren. In neuerer Zeit haben namentlich Weizsäcker und Schürer diese Auffassung vertreten. Sie trägt der Tatsache Rechnung, daß sich durch den ganzen ersten Teil des Briefes die Auseinandersetzung mit einem gegnerischen Standpunkt hindurchzieht, dessen

[1]) A Study of Ambrosiaster, 1905.

Vertreter für die Würde des Gesetzes und der Beschneidung und für die Vorzugsstellung des Volkes Israel eingetreten sein müssen. Sie behaupteten, Paulus hebe mit dem Gesetz willkürlich jede göttliche Ordnung auf[1]) und mache die Leute leichtsinnig zum Sündigen, weil die Sünde nach seiner Lehre nur der Gnade zu desto reicherer Entfaltung helfe.[2]) Im zweiten Teil läßt sich das Christentum der „Schwachen“, welche den Fleisch- und Weingenuß verwarfen und gewisse Tage vor andern auszeichneten,[3]) auf judaistische Einwirkungen zurückführen, und am Schluß[4]) warnt Paulus ausdrücklich vor Leuten, welche Spaltungen und Ärgernisse anrichten und arglose Gemüter durch freundliches Zureden zu gewinnen wissen, während sie in Wahrheit nicht Christus, sondern ihrem eignen Vorteil dienen als Werkzeuge des Satans. Bei dieser Auffassung würde der Römerbrief in Eine Linie mit dem Galater- und 2. Korintherbrief rücken. Dem widerspricht aber, daß Paulus ausdrücklich seine Freude und Befriedigung über den Gesamtzustand der Gemeinde ausspricht. Er dankt Gott ihrer aller wegen[5]); er bezeugt, daß er denselben Glauben habe wie sie und sich an dem ihrigen zu stärken hoffe;[6]) er ist überzeugt, daß sie voll guter Gesinnung seien, erfüllt mit aller Erkenntnis, so daß sie auch selber imstande seien, einander zurechtzuweisen; daher will er seinen Brief nur als eine Erinnerung, nicht als eine Belehrung über Unbekanntes angesehen wissen;[7]) er freut sich auf den Besuch bei ihnen und hofft sich an ihnen zu erquicken.[8]) Das lautet anders als 2. Kor. 12, 20 f., wo Paulus mit Bangen an die bevorstehende Ankunft in Korinth denkt. Es wäre geradezu eine unwahre captatio benevolentiae, wenn die römische Gemeinde judaistisch infiziert zu denken wäre. — Noch andre wie im Altertum Hieronymus, im 19. Jahrhundert Delitzsch und Hilgenfeld denken sich die römische Gemeinde als gemischt aus Juden- und Heidenchristen und vermuten, der Brief verfolge die konziliatorische Absicht, die Vorurteile derselben gegeneinander zu beseitigen,

---

[1]) 3, 31. — [2]) 6, 1. 15; 3, 8. — [3]) 14, 2. 5. 21. — [4]) 16, 17 f.
[5]) 1, 8. — [6]) 1, 12. — [7]) 15, 14 f. — [8]) 1, 10; 15, 24. 32.

und zwar bis zum 8. Kapitel die der Judenchristen, vom 9. Kapitel an die der Heidenchristen. Aber nur im 14. und 15. Kapitel tritt eine solche irenische Tendenz zutage; die langen, eindringlichen Ausführungen des übrigen Briefs müssen einen speziellern Grund haben.[1])

Wir sind vor das Problem gestellt, daß der Römerbrief eine Auseinandersetzung mit dem pharisäischen Judentum ist, aber an eine heidenchristliche Gemeinde gerichtet, in welcher weder ein Grundstock von geborenen Juden, noch eine einflußreiche judenchristliche Minorität, noch eine schon wirksame judaistische Agitation nachzuweisen ist. Wie konnte die so beschaffene Gemeinde zu Rom in die Lage kommen, eines solchen Briefes zu bedürfen, und wie Paulus, ihn zu schreiben? Dies erklärt sich aus der besondern Art, wie die römischen Christen zum Evangelium gelangt waren: nicht durch Paulus, welcher sich als einen persönlich Unbekannten bei seinen Lesern einführen muß und erst drei Jahre später als Gefangener nach Rom gekommen ist.[2]) Auch nicht durch Barnabas, den eine vereinzelte Überlieferung in Rom predigen läßt;[3]) aber auch nicht durch Petrus, wie die spätere römische Legende von dem 25jährigen Bistum des Petrus in Rom behauptet; denn wenn dieser in Rom gewesen wäre, so könnte nicht der ganze Römerbrief und der Schluß der Apostelgeschichte über ihn schweigen, und Paulus könnte nicht entgegen seinem Grundsatz, gerade unbesuchten Gegenden das Evangelium zu bringen,[4]) den Römern seinen Besuch ankündigen. Vielmehr hatten unbekannte Christen zuerst in Rom von Jesus geredet, und zwar in der einfachsten Form, indem sie seine Messiaswürde bezeugten und sich zum Beweis derselben auf das Alte Testament beriefen, dessen Weissagungen in Jesus erfüllt seien. Nun enthielt aber

---

[1]) Lütgert faßt das Ergebnis seiner Untersuchung zusammen: „Der Römerbrief soll die überwiegend heidenchristliche Gemeinde in Rom vor einem antinomistischen Christentum schützen, welches sich mit einer Verachtung Israels und der judenchristlichen Unfreiheit verbindet und zugleich revolutionäre Tendenzen in der Gemeinde nährt.“

[2]) Apg. 28, 14 f. — [3]) Clem. Recogn. I, 7.

[4]) 2. Kor. 10, 16; Röm. 15, 20 f.

dieses heilige Buch der Juden nicht nur Weissagungen, sondern vor allem das mosaische Gesetz als die Offenbarung Gottes an das auserwählte Volk Israel, und so konnte sich leicht die Meinung bilden, auch in dieser Beziehung sei das Evangelium lediglich die Vollendung des Alten Bundes, ein neues Gesetz mit verschärften Forderungen. Zu dieser Auffassung war die römische Denkweise besonders geneigt; die Römer waren das Volk der althergebrachten gesetzlichen Ordnung; „religio" in ihrem Sinn war die pünktliche Innehaltung der gesetzlich vorgeschriebenen Zeremonien. Die gesetzliche Auffassung des Christentums macht sich gerade in der alten römischen Literatur, z. B. im 1. Clemensbrief und im Hirten des Hermas besonders geltend und ist dort nur irrtümlich aus judenchristlichen Einflüssen erklärt worden; im Mittelalter hat sie unter der Ägide der römischen Kirche ein Jahrtausend hindurch die Gemüter beherrscht und das Evangelium in katholisches Kirchentum umgesetzt. Als diese römischen Christen von Paulus hörten, konnten ihnen wohl Bedenken aufsteigen, ob nicht die Weise des Paulus eine zu große sittliche Ungebundenheit mit sich bringe, wie sie dieselbe in der verderbten Welthauptstadt ohnehin mit Abscheu vor sich sahen, und diese Bedenken wiederum konnten sie für judaistische Verleumdungen gegen Paulus zugänglich machen. Daher entschloß sich Paulus, zur Vorbereitung seines Besuchs den römischen Christen das Evangelium vorläufig brieflich so darzulegen, wie es sich ihm im Gegensatz zu aller gesetzlichen Auffassung des Heilswegs gestaltet hatte, indem er ihnen eine Zusammenfassung seiner antipharisäischen Polemik gab und ihnen nachwies, daß das Evangelium kein neues Gesetz ist, sondern den Menschen durch das Wort von der Vergebung und die Kraft des Geistes dem Willen Gottes untertan und Gott wohlgefällig macht. Er wollte dadurch die Römer in ihrem Glauben stärken, ihnen zu einer klar durchgebildeten Erkenntnis Christi verhelfen und allfälliger judaistischer Agitation während seiner Reise nach Jerusalem von vornherein den Weg versperren. Der Römerbrief ist gleichsam ein weissagender Protest gegen jede künftige Verbildung

des Christentums in Nomismus und Moralismus hinein; er hat immer wieder kraftvoll in die Geschichte der Kirche eingegriffen und namentlich die Reformation hervorbringen helfen.

Was die Echtheit des Briefs betrifft, so haben die Hypothesen von Spitta,[1]) nach welchem er aus einem größern und einem kleinern Schreiben des Paulus an die römischen Christen durch einen Redaktor zusammengestellt wäre, und von Völter,[2]) nach welchem der ursprüngliche Brief durch antijudaistische, von der Stoa beeinflußte Interpolationen eines spätern Pauliners erweitert worden wäre, mit Recht wenig Anklang gefunden. Aus triftigen Gründen sind dagegen das 15. und 16. Kapitel angefochten worden. Marcion ließ den Römerbrief mit 14, 23 schließen, jedenfalls weil ihm das 15. Kapitel zu judenfreundlich lautete, und aus demselben Grund verwirft Baur dieses Kapitel. Ein Abschnitt, in welchem Jesus ein Diener der Beschneidung genannt,[3]) und der Zusammenhang der paulinischen Mission mit Jerusalem betont wird,[4]) mußte Baur als ein Zusatz im Sinne der Apostelgeschichte erscheinen; aber daß er seiner Theorie sogar Teile der Hauptbriefe opfern mußte, beweist nur, daß er dieselben in einen überspannten Gegensatz zur Apostelgeschichte gesetzt hat. Die Auskunft von Lipsius, nur einige Verse des Kapitels (19b. 20b. 23. 24) auszuscheiden, ist eine unnötige Konzession an holländische Kritiker. — Ernster sind die Bedenken gegen das 16. Kapitel. Es ist auffallend, daß Paulus in einer Gemeinde, der er persönlich unbekannt war, 24 Personen mit Namen grüßen läßt darunter Prisca und Aquila, welche sich kurz vorher nicht in Rom, sondern in Ephesus aufhielten,[5]) und Epänetus, welcher „der Erstling Asiens“ genannt wird.[6]) Man hat daher dieses Grußkapitel als das Fragment eines nach Ephesus gerichteten Briefs aufgefaßt, und H. Schultz[7]) hat demselben auch Kap. 12—15 zugeteilt. Aber es ist sehr wohl möglich, daß Paulus gerade deshalb,

[1]) Zur Geschichte des Urchristentums III, 1901.
[2]) Paulus und seine Briefe 1905.
[3]) 15, 8. — [4]) 15, 19. 27. — [5]) 1. Kor. 16, 19. — [6]) Röm. 16, 5.
[7]) Jahrbuch für deutsche Theologie 1876, 104f.

weil er die Gemeinde als Ganzes nicht kennt, um so geflissentlicher diejenigen Mitglieder nennt und grüßen läßt, die er früher im Orient kennen gelernt hatte; sie sollten die lebendigen Mittelglieder zwischen ihm und der Gemeinde sein. Handwerker und andre kleine Leute wurden zu jener Zeit wie heute durch den Wechsel der Erwerbsverhältnisse oft hin und her geworfen, und an Reisegelegenheiten fehlte es nicht; ein Kaufmann Flavius Zeuxis von Hierapolis ist laut seiner Grabschrift 72mal nach Italien gereist, und nach Rom führten alle Wege. Auch hat Lightfoot eine Anzahl der im 16. Kapitel genannten Namen (Ampliatus, Urbanus, Stachys, Apelles, Tryphäna, Tryphosa, Philologus, Nereus) aus Inschriften als unter dem Hofgesinde jener Zeit vorkommend nachgewiesen. Somit besteht kein zwingender Grund, das 16. Kapitel vom Römerbrief abzutrennen.[1]) Dagegen ist zuzugeben, daß der Schluß des Briefs nicht in gesicherter Gestalt auf uns gekommen ist. Jedem Bibelleser muß auffallen, daß der Brief eigentlich vier Schlüsse nacheinander hat: 15, 33 „Der Gott des Friedens aber sei mit euch allen, Amen!" 16, 20 „Die Gnade unsers Herrn Jesu sei mit euch!" 16, 24 „Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi sei mit euch allen, Amen!" und 16, 25—27 die große Doxologie „Dem aber, der euch stärken kann . . . sei Ehre in alle Ewigkeit, Amen!" Die Textgeschichte aber sagt uns, daß diese „Schlußdoxologie" zwar in den Codices ℵBCDE, in der Vetus Latina, der Vulgata, der Peschittha, der bohairischen und äthiopischen Übersetzung, bei Origenes, Ambrosiaster, Pelagius, Augustin u. a. am Schluß des Briefes steht, dagegen im Cod. L und in vielen Minuskeln, in Handschriften, welche Origenes kannte, in der syrischen Charklensis bei Chrysostomus und Theodoret vielmehr hinter 14, 23. Die Codices AP und einige Minuskeln geben die Doxologie an beiden Orten, dagegen Cod. FG und eine Handschrift der Vetus Latina an keinem von beiden. Daraus ist nun aber nicht etwa zu folgern, daß die Doxologie ein marcionitischer

---

[1]) Vgl. Erbes, Zeit und Ziel der Grüße Röm. 16, 3—15; Zeitschrift für d. neutest. Wiss. 1909, 128 f.

Zusatz sei, der ursprünglich gefehlt habe,[1]) oder daß sie, (wie Zahn urteilt) ursprünglich auf 14, 23 gefolgt sei,[1]) sondern vielmehr, daß Paulus den Brief ursprünglich mit 15, 33 geschlossen, dann aber mehrere Beizettel hinzugefügt hat, deren definitiven Abschluß die Doxologie bildete. Die schwungvolle Sprache derselben hat frühzeitig dazu geführt, daß man sie zum Zweck der Gemeindelektion von dem Grußkapitel trennte, das sich weniger für dieselbe eignete, und sie dem praktisch so wertvollen 14. Kapitel als volltönenden Schluß beigab, den Brief aber dafür mit dem nicht ursprünglichen V. 24, dem aus andern Briefen bekannten apostolischen Segenswunsch endigen ließ; spätere Schreiber haben sich dann in ihrer Ratlosigkeit durch zweimalige Setzung oder Weglassung der Doxologie geholfen. Auch das 16. Kapitel läßt sich somit als echt festhalten.

Der Inhalt des Römerbriefes erweist sich noch mehr als der der andern Briefe als ein planmäßig geordneter, weil der Gedankengang nicht durch persönliche Bemerkungen unterbrochen, sondern streng festgehalten wird. Im Eingang (1, 1—17) stellt Paulus sich den Römern als Apostel Jesu Christi vor und kündigt ihnen seinen Besuch an, da es ihn dränge, auch bei ihnen das Evangelium von der Gerechtigkeit durch den Glauben zu verkündigen. Der erste, belehrende Teil des Briefes umfaßt Kap. 1, 18—11, 36. Ein erster Abschnitt desselben (1, 18—3, 20) weist nach, daß nicht nur den Heiden, sondern auch den Juden die „Gerechtigkeit“, d. h. das Wohlgefallen Gottes mangelt, und alle Menschen um ihrer Sünde willen nichts andres als Gottes Zorngericht zu erwarten haben. Im zweiten Abschnitt (3, 21—5, 21) wird gezeigt, daß die Rechtfertigung vor Gott durch den Versöhnungstod Jesu erfolgt ist, durch den Glauben an Jesus angeeignet wird, und dem Menschen Rettung und Leben bringt. Als Vorbild des rechtfertigenden Glaubens wird Abraham geschildert, auf den sich die Gesetzesmänner so gern als auf Israels Stammvater beriefen, als Gegenbild zu dem universalen Heilswerk

[1]) Corssen, Zur Überlieferungsgeschichte des Römerbriefs, ebenda. 1909, 1 f.

Jesu dagegen Adam, durch dessen Ungehorsam Sünde und Tod in die Welt gekommen sei. Der dritte Abschnitt (6, 1—8, 39) zeigt, wie diese Rechtfertigung aus Gnaden dem Menschen nicht Freiheit zur Sünde bringt, sondern gerade das, was das Gesetz nicht hatte bringen können: die Freiheit von der Sünde und die Kraft zum Guten vermöge der Wirksamkeit des heiligen Geistes. Der vierte Abschnitt (9, 1—11, 36) beantwortet einen Einwand, den man aus dem Erfolg der Predigt des Paulus gegen ihn erheben konnte: es waren zwar viele Heiden gewonnen worden, aber die Juden hatten sich im ganzen mehr abgestoßen gefühlt und waren nicht gläubig geworden; wie stimmte das zu den Verheißungen Gottes an Israel für die Messiaszeit, wie zu der ganzen Vorzugsstellung dieses Volkes? Paulus antwortet zuerst: Israels vorläufiges Zurückbleiben bedeutet nicht eine Aufhebung der Verheißungen Gottes; denn Gott ist für die Ausführung derselben nicht an die leibliche Nachkommenschaft Israels gebunden; er kann seine Gnade verherrlichen, an wem er will (9, 1—29). Sodann: Israel hat sich die jetzige Übergehung selbst zugezogen durch sein Trachten nach Gerechtigkeit aus den Werken, welche doch niemals zum Heil führen kann (9, 30—10, 21). Endlich (und hier vertieft sich sein Blick prophetisch in die Gründe und Ziele aller göttlichen Geschichtsleitung): die nicht sehr zahlreichen Christen aus Israel sind eine Bürgschaft dafür, daß Gott sein Volk nicht dauernd verworfen hat, sondern nur für die Berufung der Heiden hat Zeit gewinnen wollen, einst aber ganz Israel bekehren wird (11, 1—36). — Der zweite, ermahnende Teil des Briefes umfaßt Kap. 12, 1—15, 13. Hier zeigt Paulus, wie sich das christliche Leben auf Grund der erfahrenen Gnade Gottes zu einem Dienste Gottes an den Mitmenschen gestalten soll. Besonders zwei schwierige Gebiete werden hervorgehoben: das Verhältnis des Christen zu den heidnischen Behörden, denen er Gehorsam schuldig ist (13, 1—10), und dasjenige zu den schwachen Brüdern, welche an Erlaubtem Anstoß nehmen und der schonenden Liebe bedürfen (14, 1—15, 13). Diese „Schwachen" sind Judenchristen, aber keine Judaisten; denn Fleisch und

Wein verwehrte das mosaische Gesetz nicht grundsätzlich; sie übten ihre Enthaltungen wohl eher in übertriebenem Gegensatz zum heidnischen Kultus mit seinen Opfermahlzeiten. — Der Schluß des Briefs enthält persönliche Rückblicke und Ausblicke (15, 14—33), die Empfehlung für Phöbe (16, 1. 2), Grüße an einzelne Glieder und Gruppen der römischen Gemeinde (16, 3—16), eine nachträglich hinzugefügte Warnung vor den judaistischen Agitatoren; falls dieselben sich zeigen würden (16, 17—20), endlich Grüße von Korinth (16, 21—24) und die Schlußdoxologie (16, 25—27).

---

§ 10. Der Kolosserbrief.

Wohlenberg in Strack-Zöcklers Kommentar IV² 1895. — Haupt in Meyers Komm. VIII⁸ 1902. — v. Soden in Holtzmanns Handkommentar III, 1² 1893. — Klöpper, Der Brief an die Kolosser 1882. — Ewald in Zahns Komm. X 1905. — Lueken in den Schriften des N. T. von J. Weiß II² 1908. — H. Holtzmann, Kritik des Epheser- und Kolosserbriefs 1872. — Martin Dibelius in Lietzmanns Handbuch zum N. T. III 1912.

Paulus reiste von Korinth durch Macedonien und an Kleinasien vorbei nach Jerusalem; dort aber wurde er das Opfer eines Auflaufs der Juden im Tempel und mußte als Gefangener der Prokuratoren Felix und Festus zwei Jahre in Untersuchungshaft zu Cäsarea zubringen. Schließlich sah er sich genötigt, an den Kaiser zu appellieren, und wurde im Herbst 57 n. Chr. nach Rom eingeschifft, langte aber infolge des Schiffbruchs bei Malta erst im Frühling 58 dort an. Nun lebte er, da die Erledigung seines Prozesses sich lange hinauszog, abermals zwei Jahre lang gefangen in Rom, jedoch so, daß er selbst eine Wohnung mieten, Besuche empfangen, in Begleitung eines Soldaten ausgehen und predigen durfte. Über seine Erlebnisse während dieser römischen Haft unterrichten uns die „Gefangenschaftsbriefe“ an die Epheser, Philipper, Kolosser und an Philemon. Dieselben sind nicht in Cäsarea geschrieben (wie Schneckenburger, Thiersch, Haupt annehmen),[1]) weil Paulus

---

[1]) Feine (Einleitung) nimmt an, daß Kol., Eph., Philem. in Cäsarea, Phil. dagegen in Ephesus geschrieben sei.

von dort nach Rom reisen wollte und daher schwerlich Besuche in Kleinasien und Macedonien angekündigt hätte, wie er es Philem. 22 und Phil. 2, 24 tut, weil ferner der entlaufene Sklave Onesimus viel eher in dem volkreichen Rom als in Cäsarea unentdeckt zu bleiben hoffen konnte, und weil die Klage des Paulus, daß er wenige Mitarbeiter aus der Beschneidung um sich habe,[1]) nach Cäsarea, wo u. a. Philippus lebte, nicht passen will. Wohl aber erklären sich alle diese Andeutungen, wenn Paulus die Briefe in Rom geschrieben hat. Er war daselbst nicht völlig allein, sondern von ab- und zugehenden Schülern wie Timotheus, Lukas, Aristarchus, Demas, Markus, Jesus Justus besucht. Durch sie und durch die tägliche Fürbitte vor Gott verkehrte er mit seinen Gemeinden. Er empfand die leibliche Abwesenheit von ihnen als eine empfindliche Störung seiner Tätigkeit; manchmal kamen Todesahnungen über ihn;[2]) er fühlte sich älter geworden[3]) und empfand es gelegentlich, daß manche Verkündiger des Evangeliums in Rom dem gefangenen Manne keinerlei Rücksicht mehr schuldig zu sein glaubten.[4]) Aber stärker als alle derartigen Eindrücke war die Freude über die Erfolge, die er noch als Gefangener z. B. unter den Soldaten erlebte,[5]) und die ihm seine Leiden als eine Fortsetzung der heilbringenden Leiden Jesu kraft der Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn erscheinen ließen,[6]) — Freude aber auch über die kräftig voranschreitende Evangelisation im Morgen- und Abendlande, durch die er die frohe Botschaft bereits „in der ganzen Welt,“ ja „bei jeder Kreatur unter dem Himmel“ verkündigt sah.[7]) Der Kampf mit den Judaisten verstummte in dieser Zeit, weil Paulus ihre Angriffe mit überlegener Geisteskraft zurückgewiesen und das gute Recht seiner Heidenmission siegreich behauptet hatte. Dafür erging sich der rastlose Geist des Apostels in stillern, aber um so großartigern Gedankengängen über die Tragweite der christlichen Heilstatsachen: rückwärts in die Tiefen der göttlichen Erwählung, auf

---

[1]) Kol. 4, 11. — [2]) Phil. 1, 20 f.; 2, 17 f. — [3]) Philem. 9.
[4]) Phil. 1, 15 f. 2, 21. — [5]) Phil. 1, 13. — [6]) Kol. 1, 24.
[7]) Kol. 1, 6. 23.

welcher das Dasein der Gemeinde und ihre Entstehung zu dieser Zeit beruhen müsse; aufwärts in die unsichtbare Welt der Engel und den Anteil derselben an den Wirkungen des Lebenswerkes Christi, auswärts in das mannigfaltige und doch einheitliche Leben der Gemeinde Christi, des neuen heiligen Gottestempels, des Leibes Christi unter ihm als dem Haupte, der Braut Christi, die er versorgt und erhält, einwärts in das Zentrum des christlichen Denkens und Sinnens, die Person Jesu nach ihren tiefsten Lebensgründen, wie sie dem Apostel durch die tägliche Erfahrung der Lebensgemeinschaft mit ihm sich immer leuchtender enthüllten. So wurde die Gefangenschaft für Paulus und seine Gemeinden aus einem Nachteil zu einem Gewinn.

Der älteste unter den Gefangenschaftsbriefen ist wohl der Brief an die Kolosser. Die Stadt Kolossae[1]) lag im südlichen Phrygien am Fluß Lykus, einem Nebenfluß des Mäander, östlich von Laodicea und Hierapolis,[2]) und war schon zu Xenophons Zeit eine „große, volkreiche und wohlhabende Stadt." Das Erdbeben, welches nach Tacitus[3]) im Jahr 60 n. Chr. Laodicea schwer heimsuchte, scheint entgegen der Meinung der Chronik des Eusebius Kolossae nicht mitgetroffen zu haben; dagegen verschwand der Name der Stadt später zugunsten der im 6. Jahrhundert nahebei erbauten Festung Chonae. Paulus kam auf seiner zweiten[4]) und dritten Missionsreise[5]) durch Phrygien, aber beide Male nicht durch jenen südlichen Teil des Landes, sondern durch den nördlichen; darum rechnet er 2, 1 Kolossae und Laodicea zu den Orten, die „sein Angesicht im Fleische nicht gesehen haben." Vielmehr hatten sie wahrscheinlich durch den Kolosser Epaphras in einem uns unbekannten Zeitpunkt das Evangelium empfangen.[6]) Dieser ist auch durch seinen Besuch bei Paulus in Rom der Anlaß zur Abfassung des Kolosserbriefs geworden, welcher in die frühere Zeit der römischen Haft, etwa 58 n. Chr. zu setzen sein wird, da der Philipperbrief ein vorgerückteres Stadium des Pro-

---

[1]) Der Name wurde später auch „Kolassae" ausgesprochen, und diese Form ist vielfach auch in Handschriften des Neuen Testaments übergegangen.

[2]) 4, 13. — [3]) Ann. 14, 27. — [4]) Apg. 16, 6. — [5]) Apg. 18, 23. — [6]) 1, 7.

zesses vor dem Kaiser vermuten läßt. Epaphras hatte dem Apostel neben manchem Günstigen über das Gemeindeleben in Kolossae auch dies mitzuteilen, daß daselbst Prediger aufgetreten waren, welche mit großer Zuversichtlichkeit und Beredsamkeit ihre Hörer in die wahre christliche Weisheit und Vollkommenheit einzuführen vorgaben.[1] Sie behaupteten Visionen zu haben, Einblicke in die Geisterwelt, welche den Menschen mit den Engeln in Verbindung setzen und ihm den tiefsten Zusammenhang aller Dinge enthüllen sollten.[2] Als Zubereitung zu diesem Umgang mit der höheren Welt empfahlen sie Enthaltungen in bezug auf Speise und Trank[3] als eine heilsame Bändigung der leiblichen Triebe und Demütigung vor Gott.[4] Die Vertreter dieses asketischen Spiritualismus waren Judenchristen; denn sie hielten auf Sabbate, Neumonde und Feste,[5] und im Blick auf sie redet Paulus im Kolosserbrief von der wahren Beschneidung und von der Aufhebung des Gesetzes durch den Tod Jesu.[6] Sie waren aber nicht pharisäische Judaisten wie die Gegner des Paulus in Galatien, sondern sie gingen in ihrer Askese weiter, als das Gesetz verlangte, ähnlich wie die „Schwachen“ in Rom; sie mieden nicht nur die vom Gesetz untersagten Speisen, sondern wahrscheinlich Fleisch und Wein überhaupt. Dies braucht nicht auf essenische Einflüsse zurückzugehen; denn den Essenern war zwar strenge Abschließung vom Volksleben, Ehelosigkeit, häufige Waschungen, pünktliche Sabbatfeier und Gütergemeinschaft geboten, nicht aber die Enthaltung von Fleisch und Wein. Eher könnte man an die Nasiräer und Rechabiten des Alten Testaments denken; aber näher liegt doch die Anschauung der jüdischen Apokalypsen, daß leibliche Enthaltung eine Vorbedingung für den Empfang von Gottesoffenbarungen sei,[7] und die judenchristliche Legendenbildung über Jakobus, Petrus, Matthäus als Vegetarianer. Es kam diesen Gedanken aber auch eine starke Strömung in der heidnischen Welt ent-

---

[1] 2, 8. 23. — [2] 2, 18. — [3] 2, 16. 21. — [4] 2, 18. 23. — [5] 2, 16.
[6] 2, 11. 14.
[7] Dan. 10, 3; 4. Esra 5, 20; 6, 35; 9, 24; 12, 51; Apok. Bar. 20, 5; 21, 1; 43, 3; 47, 2.

gegen, welche gegenüber der überfeinerten Kultur auf ἐγκράτεια drang und auf christlichem Boden sich namentlich in Gnostikern wie Marcion und Tatian verkörpert hat. Auch die Visionen und der Verkehr mit Engeln erinnern an die ausgebildete Angelologie der Bücher Daniel und Henoch, an das IV. Baruchbuch u. a.; gegen Engeldienst muß auch der Apokalyptiker Johannes protestieren.[1]) Die Irrlehrer in Kolossae waren somit Judenchristen, welche das christliche Denken vorzugsweise auf die Geisterwelt, das christliche Handeln auf äußere Abstinenz lenkten. — Paulus sah in dem Auftreten dieser Leute eine große Gefahr für die phrygischen Gemeinden;[2]) jener Verkehr mit der Engelwelt war ihm eine selbsterwählte Frömmigkeit (ἐθελοθρησκεία);[3]) die Abstinenz als Forderung, deren Erfüllung den wahren Christen ausmache, war ihm lediglich Menschenüberlieferung und Menschengebot.[4]) Deshalb beeilte er sich, den Kolossern trotz dem Mangel persönlicher Bekanntschaft mit ihnen einen Warn- und Mahnbrief zu senden, und gab denselben dem Tychikus nach Kleinasien mit.[5])

Der Kolosserbrief redet nach dem kurzen Eingang (1, 1. 2) dankbar von dem Stand des christlichen Lebens in Kolossae und wünscht der dortigen Gemeinde ein entsprechendes ferneres Wachstum (1, 3—12). Als Bedingung desselben wird aber alsbald (in stillschweigendem Gegensatz zu jenen Irrlehrern) angeführt, daß man festhalte an Christus in seiner universalen Bedeutung als Mittler der Weltschöpfung, Versöhner der Welt mit Gott und Haupt der Gemeinde (1, 13—23). Diesen Christus verkündigt Paulus; denn nur durch ihn können Menschen zur Vollkommenheit geführt werden (1, 24—29). Nachdem so durch das 1. Kapitel mit dem dreiteiligen Thema: Kolossae, Christus, Paulus die Fühlung zwischen dem Apostel und den Lesern hergestellt ist, enthält das 2. Kapitel die Warnung vor den kolossischen Irrlehrern, und zwar schildert Paulus mit seelsorgerlicher Weisheit zuerst das Positive, daß wir in Christus das wahre himmlische Geheimnis kennen und durch die Sündenvergebung die Kraft zum

---

[1]) 19, 10; 22, 9. — [2]) 2, 1. — [3]) 2, 23. — [4]) 2, 8. 22. — [5]) 4, 7 f.

wahren Leben vor Gott besitzen (2, 1—15); dann erst weist er nach, daß die asketischen Visionäre für dies alles nur kraftlose irdische Surrogate und Illusionen bieten (2, 16—23). Vom 3. Kapitel an zeichnet Paulus die sittliche Aufgabe des Christen, in der Kraft Christi die irdischen Triebe (nicht die oder jene Speisen) abzutun und in der Liebe zu wandeln (3, 1—17), und zwar ein jeder in der von Gott gegebnen natürlichen Lebensstellung, wie dies in der sogenannten Haustafel für die Frauen und Männer, Kinder und Eltern, Sklaven und Herren im einzelnen durchgeführt wird (3, 18—4, 1). Eine Mahnung zum Gebet und zu christlicher Weisheit auch gegenüber den Heiden (4, 2—6) schließt den eigentlichen Brief ab. Es folgen noch empfehlende Worte für Tychikus und Onesimus (4, 7—9), Grüße aus Rom (4, 10—14), Grüße nach Phrygien, besonders nach Laodicea (4, 15—17), und der eigenhändige Segenswunsch des Paulus (4, 18).

Der Kolosserbrief scheint bereits dem „Barnabas“, Ignatius und Justin bekannt gewesen zu sein; er steht als achter paulinischer Brief im Kanon des Marcion, als fünfter im muratorischen Fragment; Irenäus, Clemens Alex. und Tertullian gebrauchen ihn als allgemein anerkannte neutestamentliche Schrift. Im 19. Jahrhundert ist er von Mayerhoff, Baur u. a. namentlich aus zwei Gründen für unecht erklärt worden: 1. Der Stil des Kolosserbriefs ist breiter, wortreicher, schleppender, als Paulus sonst zu schreiben pflegt. Manche bei Paulus sonst häufige Wörter finden sich hier nicht, und dafür *ἅπαξ λεγόμενα* wie *ἀνταναπληρόω, ἀπεκδύομαι, καταβραβεύω, ἐθελοθρησκεία, ἐμβατεύω, συλαγωγέω, χειρόγραφον*. Aber gerade diese schwerfälligen Wortbildungen zeugen von der Arbeit eines Geistes, der sich in neue Gedanken hineingewagt hat und nach Ausdrücken für dieselben ringt. Paulus fand sich zudem in einer Lage, welche ihm weniger die stürmische Dialektik der Hauptbriefe gegenüber persönlichen Verleumdern seines Wirkens nahelegte, als vielmehr die stille Meditation über die Anwendung des Errungenen auf das Ganze des christlichen Lebens. Es haben denn auch diese Einwendungen gegen die Sprache des Briefs je länger je mehr an Zug-

kraft verloren. 2. Der Kolosserbrief kennt Christus nicht nur als den Erlöser, der uns durch seinen Tod am Kreuz mit Gott versöhnt hat, von den Toten auferstanden ist, im Himmel zur Rechten Gottes sitzt und als Haupt der Gemeinde durch seinen Geist in derselben lebt, bis er einst bei der Parusie offenbar werden wird in Herrlichkeit; auch nicht nur als Gottes geliebten Sohn, in welchem die Fülle der Gottheit als in seinem Ebenbild leibhaftig wohnt. Vielmehr ist Christus nach unserm Brief vor allen Dingen gewesen[1]) als der Erstgeborne vor jeglicher Kreatur;[2]) alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen,[3]) und alles hat seinen Bestand in ihm.[4]) Auch die Engelwelt ist durch ihn geworden;[5]) er ist das Haupt der gesamten Geisterwelt,[6]) und sein Tod hat sich auch auf diese bezogen, versöhnend für die Engel,[7]) überwältigend gegenüber den Dämonen.[8]) Diese Beziehung von Christi Person und Werk auf das Universum glauben manche Gelehrte aus philonischen Logosgedanken herleiten oder als Überbietung gnostischer Aeonenlehren verstehen zu sollen (Mayerhoff dachte an Kerinth), wodurch der Brief von selbst in das 2. Jahrhundert herabrücke. Andere wie H. Holtzmann nehmen einen echten, kürzern Kolosserbrief des Paulus an, der von einem Spätern (dem Verfasser des Epheserbriefs) in antignostischem Sinne interpoliert worden sei durch Einschaltung von Stücken wie 1, 14—18; 1, 26—28; 2, 9. 10; 3, 1. 2; 3, 4—11; 3, 18—4, 1 u. a. Allein diese Zerschneidung des Briefs hat nur einen Achtungserfolg für den dabei aufgewendeten Scharfsinn zu erringen vermocht; ihre Willkürlichkeit liegt daneben allzu offen zutage. Die Christologie des Kolosserbriefs bietet unserm Denken allerdings besondre Schwierigkeiten, weil unsre Vorstellungen vom Universum unter dem Einfluß der heutigen Naturwissenschaft stehen und es uns schwer machen, die angelologisch und dämonologisch gefärbten Andeutungen des Paulus über die kosmische Bedeutung Christi angemessen in die heutige Sprache zu übertragen. Aber wenn hier

---

[1]) 1, 17. — [2]) 1, 15. — [3]) 1, 16. — [4]) 1, 17. — [5]) 1, 16.
[6]) 2, 10. — [7]) 1, 20. — [8]) 2, 15.

für uns eine Aufgabe übrig bleibt, so ist andrerseits ebenso klar, daß in die Entwicklungslinie des paulinischen Denkens diese Christologie sich durchaus angemessen einreiht. Auch die Hauptbriefe kennen Christus vor seiner irdischen Existenz als den Sohn Gottes im Himmel,[1]) der als Gottes Ebenbild[2]) in Gottesgestalt[3]) und göttlicher Lebensfülle lebte,[4]) als θεός.[5]) Als solcher ist er der Mittler der Weltschöpfung[6]) und der göttlichen Weltregierung.[7]) Hier ist die Person Jesu bereits zum Werden und Bestand der Welt in Beziehung gesetzt, wie nachher im Hebräerbrief und bei Johannes. Nur hat die Irrlehre zu Kolossae den Apostel bewogen, gerade diesen Gedanken tiefer nachzusinnen und sie auch auf das Versöhnungswerk Christi zu übertragen, um damit der scheinbaren *σοφία* der Irrlehrer eine Christosophie entgegenzustellen. Dasselbe hat Johannes später getan, jedoch mit Verwendung des Logosbegriffs, der dem Kolosserbrief fehlt. Die Echtheit des Briefs ist somit auch von dieser Seite her nicht zu erschüttern.

---

§ 11. Der Epheserbrief.

Wohlenberg in Strack-Zöcklers Kommentar IV² 1895. — Klöpper, Der Brief an die Epheser 1891. — v. Soden in Holtzmanns Handkomm. III, 1² 1893. — Haupt in Meyers Komm. VIII⁸ 1902. — Ewald in Zahns Komm. X 1905. — Lueken in den Schriften des N. T. von J. Weiß II² 1908. — Kähler, Der sog. Epheserbrief des Paulus 1895. — M. Dibelius in Lietzmanns Handbuch. N. T. III 1912.

Auch der Epheserbrief ist während einer Haft des Paulus entstanden; er schreibt als der „Gebundene Christi“[8]) und gedenkt seiner Kette,[9]) und zwar ist auch hier an die Gefangenschaft in Rom, nicht in Cäsarea zu denken. Die nahe Verwandtschaft mit dem Kolosserbrief läßt annehmen, daß auch dieser Brief ca. 58 n. Chr. geschrieben ist. Er wurde von demselben Tychikus mitgenommen,[10]) der den Kolosserbrief zu überbringen hatte. Schwierigkeiten bereitet

---

[1]) Röm. 8, 3. 32; Gal. 4, 4; 1. Kor. 15, 47. — [2]) 2. Kor. 4, 4.
[3]) Phil. 2, 6. — [4]) 2. Kor. 8, 9. — [5]) Röm. 9, 5. — [6]) 1. Kor. 8, 6.
[7]) 1. Kor. 10, 4. — [8]) 3, 1; 4, 1. — [9]) 6, 20. — [10]) 6, 21.

aber hier die Echtheitsfrage sowohl in bezug auf die Adressaten als auf den Verfasser.

Ist der Brief wirklich ein Brief an die Epheser? Aus mehreren Gründen läßt sich dies bezweifeln. Erstlich haben an der einzigen Stelle, wo Ephesus im Briefe selber vorkommt (Eph. 1, 1), die Codices ℵ und B die Worte ἐν Ἐφέσῳ nicht; dieselbe kürzere Lesart setzt Origenes voraus, und Basilius bemerkt ausdrücklich, daß sie altbezeugt sei und in den ältern Handschriften stehe. Schon Marcion scheint sie vor sich gehabt zu haben, da er den Brief in seine Sammlung zwar aufgenommen hat, aber unter dem Titel „An die Laodicener", den er wahrscheinlich aus der Erwähnung eines Briefs nach Laodicea Kol. 4, 16 erraten hat. Nun ist es schwer denkbar, daß der Name der angesehenen Gemeinde von Ephesus aus dem Briefeingang sollte getilgt worden sein, wenn er ursprünglich darin stand; denn die Tilgung des ἐν Ῥώμῃ im Cod. G (s. oben S. 57) ist eine viel spätere und vereinzelte Erscheinung. Dagegen läßt sich denken, daß ἐν Ἐφέσῳ eingesetzt wurde, als der Brief in den Kanon Aufnahme gefunden und dabei den Titel πρὸς Ἐφεσίους erhalten hatte. Derselbe beruhte nicht auf alter Tradition, auch schwerlich auf einer Kombination von Eph. 6, 22 mit 2. Tim. 4, 12, sondern er wurde aus dem Gebiet (Asia und den Nachbarprovinzen) erraten, in welchem man den Brief besonders verbreitet und gelesen fand. Künstlicher ist die Vermutung, der Brief sei gleich anfangs in mehreren Exemplaren für mehrere Gemeinden hergestellt worden, wobei im Eingang eine Lücke für die verschiedenen Städtenamen gelassen worden sei, und diese Lücke sei dann in einem oder mehreren Exemplaren aus Versehen unausgefüllt geblieben. Die Adressierung „an die Heiligen, welche auch Gläubige an Christus Jesus sind," ist wohlverständlich von dem Inhalt des Briefes aus: der Apostel wendet sich nicht an die „Heiligen" der Psalmen und des Buches Daniel, die Juden, sondern an das neue Gottesvolk der Christen, zu welchem Juden und Heiden durch den Glauben an Jesus sich zusammengefunden haben. Daß aber eine bestimmte Adresse fehlte, läßt uns vermuten, daß der Brief als ein Schreiben

an mehrere Gemeinden, als ein Rundschreiben abgefaßt worden ist, und weil Tychikus ihn mit dem Kolosserbrief zusammen überbrachte, werden kleinasiatische Gemeinden die ursprünglichen Empfänger sein. Aber gerade Ephesus ist schwerlich unter dieselben zu zählen; denn in dieser Stadt hatte Paulus seit dem Ende seiner zweiten Missionsreise öfter gewirkt, auf der dritten Reise ganze drei Jahre daselbst zugebracht und gewaltige Erfolge gehabt,[1]) welche das Heidentum zu verzweifelten Abwehrversuchen reizten.[2]) Im Epheserbrief dagegen redet er zu den Lesern als einer, der von ihrem Glauben bloß gehört hat,[3]) und von dem sie bloß gehört haben;[4]) er redet sie als lauter ehemalige Heiden an,[5]) während in Ephesus nach der Apostelgeschichte[6]) nicht wenige Judenchristen gewesen sein müssen; er sagt kein Wort über konkrete Gemeindeverhältnisse, Irrlehren und dergleichen; er läßt auch niemanden grüßen. Augenscheinlich hat er gerade solche Gemeinden im Auge, mit denen er nicht in persönliche Beziehungen getreten war, und weil Kol. 2, 1 unter diesen gerade Laodicea genannt wird, liegt es sehr nahe, bei dem „Brief von Laodicea" Kol. 4, 16 an unsern Epheserbrief zu denken; dieser sollte somit in Laodicea, Kolossae, Hierapolis (Kol. 4, 13) und andern benachbarten Städten zirkulieren. So verstanden hat der Brief eine Analogie an der Apokalypse des Johannes, welche ebenfalls ursprünglich sieben kleinasiatischen Gemeinden (darunter Laodicea) zugesandt wurde.[7]) Die Vermutung Harnacks,[8]) daß infolge des schlechten Zeugnisses, welches Laodicea in der Apokalypse erhalten habe, die ursprüngliche Adressierung unsers Briefes nach Laodicea mit einer solchen nach Ephesus vertauscht worden sei, traut den kleinasiatischen Christen ein allzu willkürliches Verfahren zu.

Ist aber der „Epheserbrief" von Paulus? Aus drei Gründen wird diese Frage von manchen verneinend be-

---

[1]) 1. Kor. 16, 9. — [2]) 1. Kor. 15, 32; Apg. 19, 23 f.
[3]) 1, 15. — [4]) 3. 2 f. — [5]) 2, 11; 3, 1; 4, 17.
[6]) 19, 8 f.; 17 f. — [7]) Apok. 1, 11.
[8]) Sitzungsberichte d. preuß. Akad. d. Wiss. 1910. 696 f.

antwortet. 1. Die Sprache des Briefs sei eine völlig andre als die der Hauptbriefe; sie sei schwerfällig, langatmig, reich an Worthäufungen, Wiederholungen und Synonymen, immer neue Relativsätze anreihend, durch welche endlose Perioden wie 1, 3—14 entstehen; auch enthalte sie eine große Zahl von *ἅπαξ λεγόμενα* wie *ἀγρυπνεῖν, ἄσοφος, ἐκτρέφειν, ἐξισχύειν, ἐπιδύειν, εὐτραπελία, κλυδωνίζεσθαι, κοσμοκράτωρ, μεσότοιχον, πολυποίκιλος* etc. Dieser Umstand wird jedem zu denken geben, der von den Hauptbriefen her an den Epheserbrief herantritt; ebenso auffallend ist aber auf der andern Seite die große Anzahl echt paulinischer Gedanken und Wendungen, die doch nicht sklavisch entlehnt, sondern selbständig weitergebildet sind; es sei nur an die Rettung aus Gnaden durch den Glauben,[1] an die Betonung der Liebe Christi,[2] an die Versieglung mit dem heiligen Geist,[3] an den durch Christus erlangten Zugang zu Gott,[4] an die Vergleichung der Gemeinde mit einem Leibe[5] und mit einem Tempel,[6] an die Hervorhebung von Unzucht und Habsucht als Hauptsünden,[7] an die demütige Selbstbeurteilung des Verfassers[8] erinnert. Wem die Art des Paulus aus diesen inhaltlichen Kennzeichen entgegengetreten ist, der wird in bezug auf die Sprache gern zugeben, daß im Epheser- wie im Kolosserbrief der älter gewordene Paulus redet, nicht polemisch lebhaft wie in den Hauptbriefen, sondern als einsamer Mann über weltumspannende Gedanken meditierend, nicht zutraulich wie im Philipperbrief, sondern bei allem mächtigen Schwung mit einer gewissen Gemessenheit, die nicht auf konkrete Einzelheiten eingeht, weil er zu persönlich unbekannten Lesern redet; aber dennoch wird er auch hier Paulus finden, den mächtigen Geist, der für neue Gedanken auch neue Ausdrücke zu finden weiß. 2. Es wird darauf hingewiesen, daß der Epheserbrief vom Kolosserbrief abhängig sei in einem Grade, der des Paulus nicht würdig, wohl aber einem Schüler der Apostels zuzutrauen sei, der in seiner eignen Denkweise mehr Verwandtschaft mit der Apostel-

---

[1]) 2, 5. 8. — [2]) 3, 19; 5, 12. 25. — [3]) 1, 13; 4, 30.
[4]) 2, 18; 3, 12. — [5]) 1, 23; 4, 16. — [6]) 2, 21. — [7]) 5, 5. — [8]) 3, 8.

geschichte, dem Hebräerbrief, dem 1. Petrusbrief und den johanneischen Schriften zeige, sich jedoch dankbar an den Gedankengehalt des Kolosserbriefs angelehnt habe. Eine weitgehende Verwandtschaft zwischen beiden Briefen besteht in der Tat; Eph. 1, 7 wird fast wörtlich gleich wie Kol. 1, 14 bezeugt, daß wir in Christus die Erlösung, die Vergebung der Sünden haben; Eph. 2, 16 f. wird wie Kol. 1, 20 die Friedensstiftung durch den Tod Jesu betont; 2, 12 wie Kol. 1, 21 die Gottentfremdung als der vorchristliche Zustand; 3, 9 wie Kol. 1, 26 die Erlösung als ein nun erst enthülltes Geheimnis; 1, 18 wie Kol. 1, 27 der Reichtum der Herrlichkeit Christi; 2, 5 wie Kol. 2, 13 der Tod in Sünden und die Belebung durch Christus; 4, 16 wie Kol. 2, 19 der organische Zusammenhang der Gemeinde mit Christus; 5, 6 wie Kol. 3, 6 der Zorn Gottes über die Söhne des Ungehorsams; 4, 22 f. wie Kol. 3, 9 f. der alte und der neue Mensch; 4, 32 wie Kol. 3, 13 das Vergeben nach dem Vorbild der göttlichen Vergebung: 5, 19 wie Kol. 3, 16 die Psalmen und Loblieder der Christen; 5, 22 f. wie Kol. 3, 18 f. die Pflichten der einzelnen Stände nach der Ordnung der „Haustafel“; 6, 18 f. wie Kol. 4, 2 f. die Pflicht der Fürbitte auch für den Apostel; 5, 16 wie Kol. 4, 5 das Auskaufen der Zeit, etc. Aber diese Übereinstimmungen machen nicht den Eindruck, daß der Verfasser des Epheserbriefs den Kolosserbrief vor sich gehabt habe und dem Gedankengang desselben gefolgt sei. Viel einfacher ist die Annahme, daß ein und derselbe Verfasser, nämlich Paulus die beiden Briefe kurz nacheinander geschrieben und dabei die Gedanken, die ihn bewegten, vielfach auch mit den nämlichen Worten ausgedrückt hat. Dies ist durchaus kein Zeichen von geistiger Ermattung; es ergab sich aus der Sachlage von selbst, daß Paulus im ersten Brief, dem an die Kolosser, von der Polemik gegen die Irrlehrer ausging, im zweiten Brief, dem Zirkularschreiben dagegen diese zurücktreten ließ, sonst aber mannigfach dieselben Gedanken zum Ausdruck brachte. 3. Endlich wird bemerkt, der Epheserbrief zeige ein starkes Zurücktreten der altchristlichen Parusieerwartung und rede dafür in dithyrambischem Schwung von der aus

Juden und Heiden entstandenen Kirche als dem Leib Christi,[1] dem Wohnsitz Gottes,[2] der Offenbarungsstätte der göttlichen Weisheit,[3] der heiligen und unbefleckten Braut Christi;[4] innerhalb der Kirche aber betone er die kirchlichen Ämter auf eine Weise, die dem Paulus ferne gelegen habe: die Apostel und Propheten sind die Grundlage des Baues, an welchem Christus der Eckstein ist;[5] den heiligen Aposteln und Propheten ist das Geheimnis Gottes kundgetan;[6] Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer sind die gottgeschenkten Werkzeuge zum Ausbau der Gemeinde.[7] Darin offenbare sich der Wunsch, der Kirche eine göttlich gesicherte Stellung auf Erden zu geben, die verschiedenen Elemente in ihr zu verschmelzen durch die Losung: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater!"[8] und ihr bestimmte amtliche Autoritäten anzuweisen, — lauter Tendenzen, welche bereits auf die werdende katholische Kirche hinweisen und in das 2. Jahrhundert führen, — freilich nicht tief herab, da der Epheserbrief schon einem Ignatius, Polykarp und Justin scheint bekannt gewesen zu sein. Gegen diese Bedenken ist jedoch folgendes zu bemerken: auch der Epheserbrief kennt die christliche Hoffnung[9] auf den Tag der Erlösung[10] und Vergeltung,[11] der aber auch der Tag des Zorngerichts über die Ungehorsamen sein wird.[12] Daß er die Einheit der Kirche unter ihrem Haupte Christus hervorhebt, erklärt sich gerade aus dem Zweck seines Kreisschreibens sehr wohl: da er an persönlich Unbekannte schreibt, erhebt ihn um so mehr der Gedanke, daß sie alle untereinander und mit ihm durch das Band Eines Glaubens verbunden sind, und da er sie nicht selber aufsuchen kann, sucht er sie um so mehr auf die Einheit in Christus hinzuweisen, welche aus den verschiedenen örtlichen Gemeinden eine über Länder und Meere sich erstreckende Gemeinschaft bildet. Daß er aber auch die einzelnen Dienstleistungen in der Gemeinde erwähnt, hat

---

[1] 1, 23. — [2] 2, 22. — [3] 3, 10. — [4] 5, 27. — [5] 2, 20. [6] 3, 5. — [7] 4, 11. — [8] 4, 5 f. — [9] 1, 18; 4, 4. [10] 4,30; 1, 14. — [11] 6, 8. — [12] 5, 6.

durchaus keinen klerikalen Beigeschmak; denn dieselben sind ihm nicht Ämter und Würden, sondern wie 1. Kor. 12, 28 Charismen, Gaben des erhöhten Herrn an die Gemeinde, in denen sich der Reichtum Christi offenbart.[1]) Daher nennt er auch die Apostel nicht ohne die Propheten und versteht nicht ausschließlich die Zwölfe und sich selber darunter, sondern überhaupt die Wanderprediger, welche sich an die noch Ungläubigen wendeten und neue Gemeinden gründeten: so heißt Barnabas Apostel,[2]) ebenso Andronikus und Junias,[3]) zwei ungenannte Begleiter des Paulus,[4]) reisende Prediger in der Didache[5]) und im Hirten des Hermas;[6]) auch Irrlehrer machten auf diesen Namen Anspruch.[7]) Auch hierin weist der Epheserbrief nicht katholische, sondern wesentlich urchristliche Anschauungen auf.

Der Epheserbrief zerfällt wie der Kolosserbrief in zwei Teile. Nach dem Eingang (1, 1. 2) beginnt der erste, belehrende Teil mit einem schwungvollen Lobpreis Gottes für die Erwählung der Christen zur Kindschaft, ihre Erlösung durch Christus, das nunmehrige Haupt des Universums, und ihre Versiegelung mit dem heiligen Geist (1, 3—14). Hierauf gibt Paulus dem Wunsch Ausdruck, daß seine Leser die Tragweite dieses göttlichen Heilswerks recht erkennen mögen, welches in der Stellung Jesu als Haupt der Gemeinde gipfelt (1, 15—23). Auch sie haben durch Christus nach dem Todeszustand der Sünde neues Leben empfangen, nicht durch eigenes Bemühen, sondern durch die Gnade Gottes (2, 1—10). Dadurch hat Gott zugleich den Heiden das Bürgerrecht im Reiche Gottes geschenkt, das Gesetz abgetan, Juden und Heiden in einer neuen Gottesgemeinde vereinigt (2, 11, 22). Dieses Geheimnis des in Christus erfüllten göttlichen Ratschlusses zu verkündigen ist des Apostels Beruf und Freude (3, 1—12); er wünscht aber auch den Lesern reifes Verständnis ihrer Christenwürde und entsprechende Festigkeit ihres innern Lebens (3, 13—21). — Im zweiten, ermahnenden Teil

---

[1]) 4, 7 f. — [2]) Apg. 14, 4. 14. — [3]) Röm. 16, 7. — [4]) 2. Kor. 8, 23.
[5]) 11, 3 f. — [6]) Vis. III, 5, 1; Sim. IX, 15, 4 etc.
[7]) 2. Kor. 11, 13; Apok. 2, 2.

fordert Paulus zur Einigkeit in Glauben und Liebe auf, welche die Verschiedenheit der Gaben nicht ausschließt, sondern der Weg zur christlichen Mannesreife ist (4, 1—16). Die Leser sollen sich bewußt abwenden von der heidnischen Lebensweise in Lüsten und Habsucht, und das Leben des neuen Menschen in Gerechtigkeit führen (4, 17—24). Sie sollen sich vor Lüge, Zorn, Unredlichkeit, Unsauberkeit und Streitsucht hüten und unter der Leitung des heiligen Geistes nach dem Vorbild Gottes und Christi vergebende Liebe üben (4, 25—5, 2). Sie sollen Unkeuschheit und Habsucht als Werke der Finsternis fliehen und ihre Freude vielmehr im Lobe Gottes und im dankbaren Tun seines Willens suchen (5, 3—20). Nun folgt auch hier die „Haustafel" mit den speziellen Pflichten der Frauen (5, 21—24), der Ehegatten (5, 25—33, mit besondrer Ausführung der Parallele zum Verhältnis zwischen Christus und der Gemeinde), der Kinder (6, 1—3), der Väter (6, 4), der Sklaven (6, 5—8) und der Herren (6, 9). Zum Schluß folgt die Mahnung zum Kampf gegen die bösen Geister in der christlichen Waffenrüstung der Wahrheit und Gerechtigkeit, des Glaubens und des Wortes Gottes, und zum Gebet füreinander und für Paulus (6, 10—20). Tychicus wird als Überbringer des Briefes empfohlen (6, 21. 22), und allen, die Jesus lieb haben, Gnade und Frieden gewünscht (6, 23. 24).

---

§ 12. Der Philemonbrief.

Haupt, v. Soden, Ewald, Lueken s. § 10 u. 11. — Oltramare, Commentaire III 1892. — Overbeck, Studien zur Gesch. der alten Kirche 1875. — Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche 1892. — Holtzmann, Der Brief an den Philemon kritisch untersucht, Ztschr. f. wiss. Theol. 1873, 428 f. — M. Dibelius in Lietzmanns Handbuch z. N. T. III 1912.

Der Brief an Philemon ist als Privatbrief und wegen seiner Kleinheit im neutestamentlichen Kanon hinter die Briefe an Timotheus und Titus gestellt worden; er gehört aber nach seinen Zeitumständen in die unmittelbare Nähe des Kolosser- und Epheserbriefs und ist gleichzeitig mit

denselben ca. 58 n. Chr. von Rom abgegangen. Philemon war ein begüterter Christ in Kolossae; denn Kol. 4, 9 zählt Paulus seinen Sklaven zu den Kolossern. Paulus hatte den Philemon bekehrt,[1]) aber nicht in Kolossae selber, welchen Ort er ja nicht betreten hat. Seine Gattin war Apphia; ein Verwandter oder Freund des Hauses war jener Archippus, dem Paulus Kol. 4, 17 einen ermunternden Gruß zukommen läßt; auch noch andre Christen fanden sich bei Philemon zusammen.[2]) Ihm war sein Sklave Onesimus aus unbekannter Ursache entlaufen[3]) und in Rom mit Paulus in Berührung gekommen. Dieser hatte ihn zum Glauben an Jesus gebracht[4]) und sandte ihn nun seinem Herrn zurück;[5]) jedoch gab er ihm eine Empfehlung mit, daß Philemon ihm verzeihen und ihn gütig aufnehmen solle.[6]) Dies ist nun der Brief an Philemon, welcher wie die beiden vorangehenden von dem gefangenen Apostel herrührt.[7])

Nach dem Eingang (1—3) spricht Paulus dem Philemon seine Freude über seinen Glaubensstand und seine Wünsche für dessen ferneres Wachstum aus (4—7), und dann folgt die nicht als Befehl gemeinte Bitte, den Onesimus als nunmehrigen Glaubensgenossen und werten Schützling des Apostels wohl aufzunehmen (8—21). Paulus bittet ferner um Quartier bei Philemon bei seiner zu hoffenden Ankunft in Kolossae (22), bestellt Grüße von Rom (23. 24) und schließt mit dem Segenswunsch (25).

Wegen der nahen Verwandtschaft dieses Briefes mit dem Kolosserbrief mußte Baur auch ihn für unecht erklären: er sei ein kleiner Roman, welcher wie die Clementinen abbilden wolle, wie durch das Christentum das Getrennte wieder vereinigt werde, und zugleich die soziale Belehrung enthalte, daß der Unterschied zwischen Herren und Sklaven auf christlichem Boden innerlich aufgehoben werde. Diese Wahrheit illustriert der Brief allerdings in köstlicher Weise; er entspricht damit völlig dem, was Paulus anderweitig[8]) über das Verhältnis von Herren und

---

[1]) Philem. 19. — [2]) Philem. 2. — [3]) Philem. 15. — [4]) Philem. 10. 16. [5]) Philem. 11. — [6]) Philem. 12. 17. 20. — [7]) Philem. 1. 9. 10. 23. [8]) 1. Kor. 7, 20 f.; Kol. 3, 22 f.; Eph. 6, 5 f.; 1. Tim. 6, 1 f.

Sklaven sagt: die Sklaven sollen das Band, das sie gesetzlich an ihre Herren bindet, nicht einseitig zu lösen begehren,[1] sondern sich freuen, daß sie durch die Teilnahme an der Erlösung durch Christus innerlich zur vollen Menschenwürde erhoben sind, und durch verdoppelte Pflichttreue ihrem Christennamen Ehre machen. Nicht sozialer Umsturz sollte auch auf diesem Punkt die Verhältnisse ändern, sondern Umgestaltung der Herzen und Gesinnungen. Damit stimmt nun aber die Zurücksendung des Onesimus im Philemonbrief so durchaus überein, daß Paulus als Verfasser desselben jedem einleuchten muß.[2] Holtzmann scheidet auch hier wie im Kolosserbrief interpolierte Stellen aus; dem widerspricht aber die unerfindliche Einheitlichkeit und Originalität des Briefes. Bewundernswert ist die feine Urbanität, mit welcher Paulus die heikle Frage mit dem erzürnten Herrn des Onesimus bespricht, die ansprechende Mischung von edlem Selbstgefühl und aufrichtiger Bescheidenheit, die innige Liebe zu Philemon und Onesimus, die überall durchbricht, und der gesunde Humor, mit welchem Paulus sich als alten Bittsteller einführt,[3] mit dem Namen des Onesimus Wortspiele macht[4] und dem Philemon für allfälligen Schaden, den die Flucht des Onesimus ihm verursacht habe, feierlich Ersatz aus seiner eignen Tasche (der leeren!) zusagt.[5] Der Philemonbrief ist ein lauter Protest gegen jede Auffassung des Paulus, die ihn zum schwärmenden Ekstatiker stempeln will; er zeigt ihn als den Mann des wirklichen Lebens und der unwiderstehlichen Liebenswürdigkeit.

---

[1]) Aus Ignatius ad Polyc. 4, 3 geht hervor, daß es Sklaven gab, die durch die Gemeinde losgekauft zu werden wünschten; er findet aber dieses Ansinnen ungerechtfertigt.

[2]) Es ist unrichtig, aus Philem. 21 den Wunsch einer Freilassung des Onesimus herauszulesen; es ist nur eine nicht bloß straflose, sondern freundliche Aufnahme gemeint.

[3]) Philem. 9. — [4]) Philem. 11. 20. — [5]) Philem. 18 f.

§ 13. Der Philipperbrief.

Klöpper, D. Brief des Ap. P. an die Phil. 1893. — Lipsius in Holtzmanns Handkomm. II, 2² 1892. — Haupt in Meyers Komm. IX⁷ 1902. — v. Soden, d. Brief d. Ap. P. an die Phil. 1906. — Ewald in Zahns Komm. XI 1908. — Lueken in den Schriften des N. T. von J. Weiß² 1908. — Lütgert, Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich 1909. — M. Dibelius in Lietzmanns Handbuch z. N. T. III 1911.

Auch der Philipperbrief ist in Rom geschrieben; denn Paulus bestellt Grüße von denen „aus des Kaisers Hause," von Christen, die zum Hofgesinde gehören,[1] und freut sich „im ganzen Prätorium" bekannt geworden zu sein,[2] d. h. unter der ganzen prätorianischen Leibgarde des Kaisers, deren Lager, die Castra Praetoria, sich im Nordosten der Stadt befand. Er muß aber etwas später als die vorigen Briefe entstanden sein, weil Paulus nun nicht nur gefangen ist,[3] sondern sich vor Gericht zu verantworten hat[4] und es für möglich hält, daß er bald zum Tode verurteilt und hingerichtet werde;[5] es ist also nicht mehr die Zeit der bloßen Untersuchungshaft. Damals erschien bei Paulus der Philipper Epaphroditus mit einer Geldgabe der Gemeinde für ihn,[6] und aus dem Dankschreiben für dieselbe[7] ist der herrliche Philipperbrief geworden.

Nach Philippi in Macedonien, der vom Vater Alexanders des Großen am Fluß Angites erbauten, von Augustus mit italischen Kolonisten bevölkerten Stadt kam Paulus auf seiner zweiten Missionsreise von Troas her.[8] Er predigte zuerst den Juden in ihrer Proseuche am Fluß und wurde von der Erstbekehrten, der Purpurkrämerin Lydia in ihr Haus aufgenommen. Wegen der Heilung einer wahrsagenden Magd wurde er mit Silas vor die Duumvirn geführt, mit Ruten geschlagen und eingesperrt. Ein nächtliches Erdbeben führte zur Bekehrung des Gefängniswärters, und am andern Morgen erfolgte die Freilassung und Abreise. Lukas scheint damals in Philippi geblieben zu sein, da sein „Wirbericht" später[9] gerade in Philippi wieder einsetzt.

---

[1] 4, 22. — [2] 1, 13. — [3] 1, 7. 13. 17. — [4] 1, 7. 16. — [5] 2, 17. [6] 2, 30; 4, 18. — [7] 4, 10 f. — [8] Apg. 16, 12 f. — [9] Apg. 20, 5.

Auf der dritten Missionsreise schrieb Paulus wahrscheinlich in Philippi den 2. Korintherbrief und besuchte auf der Rückreise die Gemeinde von neuem.[1] Er blieb mit ihr stets besonders eng verbunden durch ein gegenseitiges Zutrauen, das auch in Geldfragen nicht erlahmte; er durfte die Opferwilligkeit der Macedonier für seine Kollekte rühmen[2] und nahm gegen seine sonstige Gewohnheit[3] von ihnen sogar Geld an.[4] Eine solche Geldsendung überbrachte nun Epaphroditus in einem Moment, wo der vereinsamte Apostel sie wohl brauchen konnte.[5] Der Überbringer erkrankte in Rom und kam dem Tode nahe, genas aber wieder und konnte den Brief mitnehmen.[6] Durch ihn erfuhr Paulus, daß die Gemeinde zu Philippi in ihrem geistigen Leben gedeihe,[7] jedoch wegen äußerer Anfechtungen von seiten der Juden und Heiden,[8] wegen betrübender Erfahrungen mit abtrünnigen Gemeindegenossen[9] und wegen ihrer Besorgnis um die Lage und Zukunft des gefangenen Apostels[10] eine Ermunterung brauchen könne. Diese gab er ihnen in dem Brief, dessen Grundton die herzliche Freude über die Gemeinde als über seinen „Ehrenkranz“ ist.[11] Diese Freude läßt ihn auch seine Erlebnisse in Rom fröhlich und getrost beurteilen,[12] so daß er über Widriges wie die Teilnahmlosigkeit mancher Christen und ihre lieblosen Urteile über ihn[13] hinweggehen kann. Selbst vom Gericht des Kaisers erwartet er eher Freisprechung als das Todesurteil.[14] Die Philipper sollen diese seine Freude mitempfinden[15] und gegenüber den Gefahren von außen sich in fester Einigkeit zusammenschließen.[16] Wie im Epheserbrief ist auch hier dem von seinen Gemeinden getrennten Apostel die Einigkeit der Christen besonders teuer. Der Brief ist 59—60 n. Chr. geschrieben, kurz bevor das Geschick des Paulus sich entschied.

Nach dem Eingangsgruß des Paulus und Timotheus an

---

[1] Apg. 20, 5. — [2] 2. Kor. 8, 1 f. — [3] 1. Kor. 9, 15.
[4] 2. Kor. 11, 9; Phil. 4, 15 f. — [5] 4, 14. — [6] 2, 25 f.
[7] 1, 5; 2, 1. — [8] 1, 28 f.; 2, 15. — [9] 3, 18 f.
[10] 1, 12 f.; 2, 17 f.; 4, 6. — [11] 1, 4; 2, 2. 17; 4, 10.
[12] 1, 12 f. — [13] 2, 21; 1, 15 f. — [14] 1, 25; 2, 24.
[15] 2, 18; 3, 1; 4, 4. — [16] 1, 27; 2, 2; 4, 2.

die Gemeinde, sowie speziell an deren Episkopen und Diakonen, welche die Gabe für ihn eingesammelt hatten (1, 1. 2), bezeugt der Apostel seinen Dank gegen Gott für das treue Festhalten der Philipper am Evangelium und wünscht ihnen stete Vertiefung ihrer sittlichen Einsicht und Tatkraft (1, 3—11). Dann erzählt er, wie die Sache Christi in Rom auch durch den ungünstigen Umstand seiner Gefangenschaft gefördert werde, indem auch die römischen Christen daraus einen Antrieb zu freudigem, manchmal allerdings die Anwesenheit des Paulus rücksichtslos ignorierendem Bekenntnis ihres Glaubens erhalten haben (1, 12—20). Er wäre zum Sterben willig, hofft aber noch weiter zu leben und die Philipper wiedersehen zu dürfen (1, 21—26). Bis dahin sollen sie einig sein und die Leiden um Christi willen standhaft ertragen (1, 27—30). Ihr Vorbild ist Jesus, welcher seine Gottesherrlichkeit aufgegeben hat, um als Mensch für die Menschen zu sterben, dafür aber von Gott erhöht worden ist (2, 1—11). So sollen auch sie Gott gehorsam sein und im Blick auf den Tag Christi einen christlichen Wandel führen, auch wenn Paulus bald nicht mehr unter den Lebenden sein sollte (2, 12—18). Timotheus, den Paulus als seinen treuesten Begleiter rühmt, soll bald zu ihnen kommen (2, 19—24); Epaphroditus ist genesen und kehrt nach Philippi zurück (2, 25—30). Hieran schließt sich die dringende Warnung vor Predigern, welche die Beschneidung und die Zugehörigkeit zum Volk Israel preisen (ohne Zweifel Judaisten). Paulus hat im Gegenteil alle Vorzüge seiner Geburt und Erziehung wertlos erfunden, als er in Christus die Gerechtigkeit durch den Glauben und den Anstoß zu einer rastlosen Lebensarbeit auf ein ewiges Ziel hin fand (3, 1—16). Ihn sollen die Philipper nachahmen, und nicht die, welche um irdischer Vorteile willen wieder abtrünnig geworden sind, während die wahren Christen unentwegt auf das Kommen des Herrn warten (3, 17—21). Es folgen kurze Mahnungen zur Beständigkeit, Eintracht (speziell an die verdienten Frauen Evodia und Syntyche und an Syzygus), Friedfertigkeit, Bereitschaft zum Gebet und überhaupt zu allem Guten und Edeln (4, 1—9). Paulus dankt für die erhaltene Geld-

sendung als für eine Gabe, deren er zwar nicht notwendig bedurft hätte, die ihm aber wohlgetan habe als Beweis ihrer Herzensgemeinschaft mit ihm (4, 10—20). Grüße ohne Namensnennung, und der Segenswunsch bilden den Schluß (4, 21—23).

Die Reihenfolge dieser Gegenstände ist eine so zwanglose, echt briefmäßige, daß es nicht wundernehmen kann, einmal (3, 1 f.) auch einem ganz unvermittelten Übergang zu begegnen. Einige Ausleger (Ewald, Weiße, Hausrath) haben vermutet, daß hier ein andrer Brief des Paulus an die Philipper beginne. Man könnte damit zusammenstellen, daß Polykarp in seinem Brief an die Philipper[1]) von „Briefen" des Paulus an die Philipper redet, daß ein 1894 herausgegebenes syrisches Kanonverzeichnis aus dem Sinaikloster[2]) zwei Philipperbriefe aufzählt und dafür den 1. Timotheusbrief wegläßt, und daß G. Syncellus[3]) von einem „ersten Philipperbrief" redet. Allein die Stelle 4, 3, welche Syncellus anführt, steht gerade im zweiten Teil des Briefes; der erste Philipperbrief im Kanonverzeichnis beruht sichtlich auf einer Verschreibung, indem seine Stichenzahl die des Epheserbriefs ist, und Polykarp kann seine Meinung wie spätere Exegeten, die Theodor von Mopsuestia bekämpft, aus Phil. 3, 1 erraten haben. Der Versuch Völters, einen echten Brief des Paulus von unechten Zusätzen zu scheiden, ist nicht geglückt. Selbstverständlich ist es sehr wohl möglich, daß Paulus noch anderweitig an die Philipper geschrieben hat; aber der kanonische Brief bildet eine Einheit.

Die Gedanken des Philipperbriefs sind so echt paulinisch und tragen bis ins einzelne so sehr das Gepräge einer bestimmten historischen Situation, daß gegen die Echtheit der Schrift, welche schon Polykarp und Marcion als paulinisch gekannt haben, nur wenig Triftiges vorgebracht worden ist, obwohl Baur, Volkmar und Holsten dieselbe bestritten haben. Baur vermißte in ihm den Kampf

---

[1]) 3, 2.

[2]) Zahn, Grundriß der Geschichte d. n. t. Kanons Beil. V.

[3]) Chron. I, 651.

mit den Judaisten, ohne den er sich Paulus nicht denken konnte, und fand die Beurteilung derselben 1, 15 f. befremdlich milde. Allein jener Kampf war nicht der Grundton, sondern nur eine Episode im Leben des Paulus; er klingt nicht 1, 15 f. nach, wo nichts auf Judaisten hinweist, dagegen scharf genug in der Stelle 3, 1 f.: „Sehet auf die Hunde, sehet auf die schlechten Arbeiter, sehet auf die Zerschneidung (Wortspiel mit Beschneidung)!" Freilich kann es Paulus bei diesem Warnungsruf bewenden lassen, weil ihn die Judaisten nicht in Philippi selbst wie in Korinth angegriffen hatten. Ferner wollte Baur die berühmte Stelle 2, 6 f. von der Erniedrigung und Erhöhung Jesu als Gegenstück zu der gnostischen Lehre vom Fall des Aeon Sophia aus dem Pleroma (der Geisterwelt) in das Kenoma verstehen; dabei würde aber der Brief so spät anzusetzen sein, daß seine frühe Bezeugung (s. oben) unerklärlich würde. Andre haben behauptet, die Vorstellung von einem Dasein Christi „in Gottesgestalt" vor der Menschwerdung sei unverträglich mit 1. Kor. 15, 47, wo der Präexistente als himmlischer Urmensch gedacht werde; aber Paulus sagt dort nur, daß der zweite Adam vom Himmel gekommen sei, nicht daß er im Himmel schon Menschenwesen gehabt habe. Endlich erinnerte die Erwähnung des Clemens (4, 3) den Tübinger Gelehrten an den römischen Christen Flavius Clemens, den Vetter Domitians; aber warum soll nicht auch in Philippi ein Clemens gelebt haben? Mit einem der Schule Baurs nahestehenden Exegeten (P. W. Schmidt) dürfen wir diese Bedenken als „Neutestamentliche Hyperkritik" auf sich beruhen lassen.

---

§ 14. Die Pastoralbriefe.

Holtzmann, Die Pastoralbriefe 1880. — Kühl, Die Gemeindeordnung in den Past. 1885. — v. Soden in Holtzmanns Handkomm. III, 1[2] 1893. — Riggenbach in Strack-Zöcklers Komm. V[2] 1898. — B. Weiß in Meyers Komm. XI[7] 1902. — Wohlenberg in Zahns Komm. XIII[2] 1911. — Köhler in den Schriften des N. T. von J. Weiß II[2] 1908. — Lütgert, Die Irrlehrer der Pastoralbriefe 1909. — Fr. Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe 1913. — M. Dibelius, in Lietzmanns Handbuch zum N. T. III 1913.

Die drei Briefe an Timotheus und Titus heißen „Pastoralbriefe", weil sie Anweisungen zur Führung des Hirtenamtes in der Gemeinde für zwei der vertrautesten Schüler des Paulus enthalten. Timotheus war aus Lystra in Lykaonien,[1] der Sohn eines Heiden und einer Jüdin Eunike, deren Mutter Lois hieß.[2] Paulus hatte ihn wahrscheinlich schon auf der ersten Missionsreise bekehrt, welche ihm in Lystra zuerst Anbetung, dann Steinigung brachte.[3] Auf die zweite Reise nahm er ihn als Begleiter neben Silas mit, und bei dieser Gelegenheit erhielt Timotheus die Beschneidung[4] „wegen der Juden, welche in jenen Ortschaften waren; denn sie wußten alle, daß sein Vater ein Grieche war." Paulus konnte und wollte nicht darauf verzichten, auch auf dieser Reise sich jeweilen zuerst an die Juden in ihren Synagogen zu wenden; das war ihm aber sehr erschwert, wenn er einen unbeschnittenen Begleiter bei sich hatte; wegen eines ähnlichen, den Trophimus betreffenden Verdachts ist Paulus später in Jerusalem beinahe zerrissen worden.[5] Daher entschloß er sich, den Timotheus, der ohnehin durch seine Geburt ein halber, durch seine Erziehung[6] ein ganzer Jude war, zu beschneiden. Timotheus machte die zweite Missionsreise mit, diente dem Apostel als Bote von Athen nach Thessalonich und traf ihn wieder in Korinth.[7] Auf der dritten Reise sandte ihn Paulus um die Zeit des 1. Korintherbriefs nach Korinth;[8] bei der Absendung des 2. Korintherbriefs ist er mit Paulus in Macedonien,[9] etwas später in Korinth.[10] Dann begleitete er ihn nach Jerusalem[11] und war später in Rom bei ihm;[12] von dort aus wollte ihn Paulus nach Philippi senden.[13] Im Hebräerbrief[14] wird seine Befreiung aus einer Gefangenschaft erwähnt. Über seine späteren Schicksale ist nichts Zuverlässiges bekannt; die Legende, daß er als Bischof von Ephesus unter Domitian von den Heiden mit Keulen totgeschlagen worden sei, ist

---

[1] Apg. 16, 1. — [2] 2. Tim. 1, 5. — [3] Apg. 14, 6 f.
[4] Apg. 16, 3. — [5] Apg. 21, 27 f. — [6] 2. Tim. 3, 15.
[7] S. S. 23. f. — [8] 1. Kor. 4, 17; 16, 10. — [9] 2. Kor. 1, 1.
[10] Röm. 16, 21. — [11] Apg. 20, 4. — [12] Kol. 1, 1; Philem. 1.
[13] Phil. 2, 19 f. — [14] 13, 23.

spät und wertlos. Timotheus hatte mit einer natürlichen Schüchternheit zu kämpfen, die den Eindruck seines Auftretens beinträchtigte;[1]) seiner Gesinnung nach darf ihn Paulus jedoch seinen geliebten und treuen Sohn in dem Herrn nennen, der das Werk des Herrn treibe wie er, und wie ein Sohn dem Vater mit ihm am Evangelium gedient habe; ja er sagt, er habe keinen, der so ganz seines Sinnes sei und so hingebend arbeite wie Timotheus.[2]) Deshalb nennt er ihn auch in sechs Briefen ehrenvoll als Mitabsender. — Titus war ein geborner Heide; deshalb weigerte sich Paulus in Jerusalem, ihn beschneiden zu lassen,[3]) weil dies in der damaligen Situation ein Präcedenzfall für die Verpflichtung sämtlicher Heidenchristen auf das mosaische Gesetz geworden wäre. Während der dritten Missionsreise überbrachte er wahrscheinlich den „Zwischenbrief" des Paulus nach Korinth,[4]) hatte dort guten Erfolg und traf den Apostel in Macedonien;[5]) er wurde dann mit dem 2. Korintherbrief nach Korinth vorausgesandt,[6]) um namentlich die Kollekte für Jerusalem zu fördern; bedeutend später taucht die Nachricht auf, er sei von Rom nach Dalmatien gereist.[7]) Paulus rühmt ihn als seinen tatkräftigen Mitarbeiter, dessen ganzes Herz bei dem Werke sei.[8]) Die spätere Überlieferung, er sei Bischof von Kreta gewesen, beruht lediglich auf dem Titusbrief.

Der Inhalt der drei Briefe besteht teils aus Warnungen vor Irrlehrern, denen die Adressaten entgegenarbeiten sollen, teils aus Vorschriften über ihre Gemeinden und deren Vorsteher, teils aus Mahnungen an die Empfänger zu einem würdigen persönlichen Wandel, teils aus Mitteilungen des Apostels über sich und seine Umgebung. Dem Charakter von Privatbriefen entsprechend treten diese verschiedenen Elemente in zwangloser Reihenfolge auf; im 1. Timotheusbrief z. B. gehört 5, 23 inhaltlich zu 4, 1—5; 6, 17—19 zu 6, 6—10.

---

[1]) 1. Kor. 16, 10 f.; 1. Tim. 4, 12; 2. Tim. 1, 6 f.
[2]) Phil. 2, 20. — [3]) Gal. 2, 3. — [4]) 2. Kor. 12, 18.
[5]) 2. Kor. 7, 5 f. — [6]) 2. Kor. 8, 6. 16. — [7]) 2. Tim. 4, 10.
[8]) 2. Kor. 8, 17. 23.

Der erste Brief an Timotheus ermahnt nach dem Grußeingang (1, 1. 2) den Adressaten zur Wachsamkeit gegenüber „Verkehrtlehrenden“ in Ephesus, welche sich als Ausleger des alttestamentlichen Gesetzes gebärden und in dasselbe ihre müßigen Spekulationen hineinlegen (1, 3—7). Die wahre Bestimmung des Gesetzes ist die, dem Menschen schonungslos das Böse in ihm mit seinen schrecklichen Folgen im Leben aufzudecken (1, 8—11); aber die Rettung vom Bösen kann nach der eigenen Erfahrung des Apostels nur durch die Gnade Gottes in Christus erfolgen (1, 12—17). Davon soll Timotheus zeugen im Gegensatz zu Abtrünnigen wie Hymenäus und Alexander (1, 18—20). — Nach diesem grundlegenden ersten Abschnitt beschäftigt sich der zweite mit dem Leben in der Gemeinde: es soll auf der Gemeinschaft im Gebet zu Gott beruhen, der durch den Mittler Jesus unser Retter geworden ist (2, 1—7), und auf dem gottgeordneten Familienverhältnis, welches dem Weib ein Leben der Stille und Unterordnung anweist (2, 8—15). Die Leitung ist Sache der Episkopen (3, 1—7) und der Diakonen (3, 8—13); die sittlichen Requisite für beide Ämter sind die allgemein christlichen, und zwar wird der Stand des Hauswesens (Frau und Kinder) besonders betont. So geziemt es sich für die Gemeinde Gottes, welche das Geheimnis der Menschwerdung und Erhöhung Christi zu bezeugen hat (3, 14—16). — Der dritte Abschnitt kehrt zu der Irrlehre und ihrer Bekämpfung zurück. Sie wird sich noch mehr ausgestalten in der Richtung auf willkürliche Verbote von Ehe und Speisen, mit welchen der Schöpferehre Gottes zu nahe getreten wird (4, 1—5). Dem gegenüber soll Timotheus durch Lehre und Beispiel eine gesunde Frömmigkeit pflegen, die sich im Leben bewährt (4, 6—16). — Im fünften Abschnitt erhält er besondre Mahnungen in bezug auf die ältern Gemeindeglieder: die Witwen sollen in Ehren gehalten und unterstützt werden, aber nur, wenn sie wirklich alleinstehende, betende und arbeitende ältere Frauen sind, während junge Witwen besser tun, wieder zu heiraten (5, 1—16). Die Ältesten sollen ebenfalls Unterstützung erhalten; aber um so sorgfältiger soll bei ihrer Wahl und in Fällen von Verfehlung

bei der Untersuchung vorgegangen werden (5, 17—25). — Der sechste Abschnitt endlich berührt die sozialen Verhältnisse: christliche Sklaven sollen ihren Herren Achtung und Gehorsam erzeigen und sich nicht durch unverständige Leute zum Haß gegen die Besitzenden aufreizen lassen (6, 1—5). Der Christ ist mit wenigem zufrieden und beneidet die Reichen nicht, weil er die Gefahren des Reichtums kennt (6, 6—10); gehört er selber zu den Reichen, so braucht er sein Vermögen in der Furcht Gottes zur Unterstützung der Armen (6 17—19). Timotheus soll in der Gemeinde als ein Gottesmensch dastehen, der nicht am Irdischen hängt, sondern den höchsten Gütern nachstrebt und den Tag der Rechenschaft vor Augen hat (6, 11—16). Der Brief bricht kurz ab mit der Mahnung an Timotheus, das ihm Anvertraute zu bewahren und sich vor der Irrlehre zu hüten (6, 20. 21).

Der Brief an Titus beginnt mit einem ausführlichen Eingang, in welchem Paulus seinen Beruf als Prediger der Wahrheit und des Lebens aus Gott hervorhebt (1, 1—4). Der erste Abschnitt fordert den Titus auf, in den Städten Kretas tüchtige Gemeindevorsteher einzusetzen, welche einen tadellosen Wandel führen und auch des Wortes mächtig sind (1, 5—9). Dies ist besonders nötig wegen der kretischen Irrlehrer jüdischer Herkunft, welche Enthaltung von gewissen Speisen verlangen, aber dabei verlogen und habsüchtig sind (1, 10—16). — Der zweite Abschnitt zeichnet das Gemeindeleben, wie es Titus pflegen soll, und zwar in bezug auf die älteren Männer (2, 1. 2), die ältern Frauen (2, 3), die jungen Frauen (2, 4. 5), die jungen Männer (2, 6—8) und die Sklaven (2, 9. 10); den jungen Männern soll Titus namentlich durch seinen Wandel predigen. Überhaupt aber soll er ein Verkündiger der Gnade Gottes sein, welche uns durch die Erlösung in Christus von der Sünde reinigt und zu einem gottseligen Leben erzieht bis auf den Tag Christi hinaus (2, 11—15). — Im dritten Abschnitt ist vorzugsweise vom Verhalten der Christen zu den Nichtchristen die Rede. Man soll den Behörden untertan und gegen alle Menschen friedfertig sein (3, 1. 2), eingedenk dessen, daß wir wie alle einst

in Sünden lebten und nur durch Gottes unverdiente Gnade in Christus das Heil erlangt haben (3, 3—7). Auch im Innern der Gemeinde sollen nicht Streitigkeiten walten, wie sie die Judenchristen aufzubringen liebten, sondern gesunde, tätige Frömmigkeit (3, 8—11). — In den Schlußworten bittet der Apostel den Titus, zu ihm nach Nikopolis zu kommen, empfiehlt ihm den Zenas und Apollos (vielleicht die Überbringer des Briefes) zu guter Aufnahme, und bestellt Grüße (3, 12—15).

Der zweite Brief an Timotheus beginnt nach kurzem Eingang (1, 1. 2) im ersten Abschnitt mit dem lebhaften Ausdruck der Freude über den Glaubensstand des Timotheus (1, 3—5) und mit der Mahnung, getrost und mutig weiter zu zeugen von der Rettung durch die lebenbringende Gnade Gottes in Christus (1, 6—10). Zum Vorbild kann ihm Paulus selber dienen, der auch in seiner jetzigen Vereinsamung in Rom nicht nur die Liebe eines Onesiphorus, sondern vor allem den Beistand seines Herrn zum Troste hat (1, 11—18). — Der zweite Abschnitt redet von der Mühsal und dem Lohn des Predigtamtes: es bringt Beschwerden mit sich wie der Beruf des Soldaten, des Wettkämpfers, des Landmanns (2, 1—7); aber die Gemeinschaft mit dem gestorbenen und erhöhten Christus verbürgt auch seinem Diener reichen Lohn seiner Arbeit (2, 8—13). — Im dritten Abschnitt treten die Irrlehrer in den Vordergrund: Hymenäus und Philetus lehren, die Auferstehung sei schon geschehen, und andre werden mit andern Torheiten Anklang finden. Demgegenüber soll Timotheus fortfahren, die Wahrheit zu predigen und durch seinen Wandel zu bewähren, aber mehr durch innere Scheidung von der Weise der Irrlehrer als durch Eingehen auf ihre Streitfragen gegen sie zeugen (2, 14—26); denn es ist dafür gesorgt, daß ihre dem großen Abfall der Endzeit vorarbeitenden Agitationen an der Macht der Wahrheit zuschanden werden (3, 1—9). — Der vierte Abschnitt enthält die abschließende Ermahnung an Timotheus, seinen Dienst getreu zu versehen nach dem Vorbild des Paulus und nach der Anleitung der Heiligen Schrift (3, 10—17), unbekümmert um den augenblicklichen Erfolg,

und unerschüttert durch den bevorstehenden Tod des Apostels (4, 1—8). — Den Schluß bilden ausführliche Mitteilungen über die Arbeitsgenossen des Paulus in Rom (4, 9—15) und ein Rückblick auf seine frühere Verantwortung vor Gericht (4, 16—18), sowie Grüße von Rom nach Ephesus (4, 19—22).

Die Echtheit dieser drei Briefe ist in neuerer Zeit mit schwerwiegenden Gründen bestritten worden. Schleiermacher, Bleek, Ritschl u. a. haben wenigstens den 1. Timotheusbrief für spätern Ursprungs erklärt; Baur, Weizsäcker, H. Holtzmann u. a. haben alle drei der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts zugewiesen, Hausrath, Hesse, Harnack, Jülicher, Clemen, v. Soden u. a. haben vermutet, daß echte paulinische Fragmente von einem Spätern zu den drei Briefen verarbeitet worden seien. Die Gesichtspunkte, unter denen dieselben als nachpaulinisch hingestellt werden, sind folgende:

1. „Die in den Pastoralbriefen vorausgesetzten Zeitumstände passen in das Leben des Paulus nirgends hinein. Im 1. Timotheusbrief hat Paulus vor kurzem Ephesus verlassen, um nach Macedonien zu reisen, und hat den Timotheus zur Bekämpfung der Irrlehrer in Ephesus gelassen;[1] er will aber bald nach Ephesus zurückkehren.[2] Dies kann sich nicht auf die einzige bekannte Abreise von Ephesus nach Macedonien auf der dritten Missionsreise[3] beziehen; denn damals wollte Paulus von Macedonien nach Korinth und Jerusalem, nicht zurück nach Ephesus reisen; Timotheus aber war ihm nach Macedonien vorausgereist[4] und war nachher dort bei ihm,[5] ebenso auf der Rückreise;[6] er kann also nicht in Ephesus geblieben sein. — Im Titusbrief ist Paulus auf der Insel Kreta gewesen und hat dort den Titus zurückgelassen, damit er die dortigen Gemeinden mit würdigen Vorstehern versehe.[7] Er fordert den Titus auf, zu ihm nach Nikopolis (am Golf von Ambrakia in Epirus) zu kommen, wo er zu überwintern gedenke; als Ablösung wolle er Artemas

[1] 1, 3. — [2] 3, 14; 4, 13. — [3] Apg. 19, 21; 20, 1.
[4] Apg. 19, 22. — [5] 2. Kor. 1, 1. — [6] Apg. 20, 4. — [7] 1, 5.

oder Tychikus nach Kreta senden.[1]) Nun ist aber Paulus lediglich auf dem Transport nach Rom einige Zeit in „Schönhafen" unweit Lasäa an der Südküste von Kreta vor Anker gelegen[2]) und hatte damals den Titus nicht bei sich; den folgenden Winter aber verbrachte er nicht in Nikopolis, sondern in Malta.[3]) — Im 2. Timotheusbrief weilt Paulus als Gefangener in Rom,[4]) wo er schon früher ein Verhör bestanden hat.[5]) Der Kleinasiat Onesiphorus hat ihn besucht;[6]) jetzt dagegen ist nur Lukas bei ihm;[7]) Crescens ist in Galatien, Titus in Dalmatien abwesend;[8]) Tychikus ist nach Ephesus unterwegs;[9]) Demas ist vom Glauben abgefallen und abgereist;[10]) die kleinasiatischen Brüder fragen dem gefangenen Apostel nichts mehr nach.[11]) Daher wünscht er, daß Timotheus noch vor dem Winter zu ihm komme[12]) und den Markus mitbringe.[13]) Vor der römischen Haft ist Paulus in Troas[14]) und in Milet[15]) gewesen. Damit kann nicht der Aufenthalt des Paulus in Rom gemeint sein, von welchem Apg. 28, 30 erzählt wird, und welchem die Gefangenschaftsbriefe angehören; denn bei diesem waren Timotheus[16]) und Markus[17]) in der Nähe des Paulus in Rom, nicht in Ephesus, und seit der letzten Anwesenheit des Paulus in Troas[18]) und in Milet[19]) waren etwa drei Jahre verstrichen. Es decken sich somit die in den Pastoralbriefen erwähnten Zeitumstände nirgends mit denen, welche in der Apostelgeschichte und in den übrigen Briefen vorliegen. Man hat versucht, sie in dem leeren Raum des bekannten Lebens des Paulus irgendwie unterzubringen: den 1. Timotheus- und Titusbrief in der Zeit zwischen dem 1. und 2. Korintherbrief (53/54 n. Chr.), den 2. Timotheusbrief in der römischen Zeit zwischen dem Philipperbrief und dem Tode des Apostels. Allein die geistige Situation der drei Briefe, ihre Interessen und ihre Ausdrücke sind

---

[1]) 3, 12. — [2]) Apg. 27, 8. — [3]) Apg. 28, 11. — [4]) 1, 8. 16. 17; 2, 9.
[5]) 4, 16. — [6]) 1, 17. — [7]) 4, 11. — [8]) 4, 10. — [9]) 4, 12.
[10]) 4, 10. — [11]) 1, 15; 4, 16. — [12]) 1, 4. 9. 21. — [13]) 4, 11.
[14]) 4, 13. — [15]) 4, 20. — [16]) Phil. 2, 19 f. — [17]) Kol. 4, 10; Philem. 24.
[18]) Apg. 20, 6 f. — [19]) Apg. 20, 15 f.

so übereinstimmend, daß es unmöglich ist, sie in die Zeit der so anders gearteten Haupt- und Gefangenschaftsbriefe zu verteilen. Somit muß schon von dieser Seite her die Authentie der Pastoralbriefe unbedingt preisgegeben werden."

Allein dies scheint nur so, weil die Apostelgeschichte ihren Bericht über Paulus mit dem Jahr 60 abbricht. Wir dürfen aber annehmen, daß Paulus gemäß seiner Erwartung in den Gefangenschaftsbriefen[1]) aus der Haft entlassen wurde, wie schon Eusebius[2]) auf Grund einer Überlieferung angenommen hat. Er beruft sich dafür auf die *πρώτη ἀπολογία* und das *ῥυσθῆναι ἐκ στόματος λέοντος* 2. Tim. 4, 16 f. und Zahn stimmt ihm zu mit dem Hinweis auf den Satz *ἵνα δι' ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ καὶ ἀκούσωσι πάντα τὰ ἔθνη*, der in der Tat eine nachherige weittragende Predigttätigkeit andeutet. Wie es scheint, hat Paulus dann die Aufenthalte in Kleinasien, Macedonien und Kreta gemacht, welche in den Pastoralbriefen erwähnt werden, und diese selber geschrieben. Vielleicht hat er auch seinen Vorsatz, nach Spanien zu gehen,[3]) in dieser Zeit noch ausführen können; wenigstens schreibt Clemens von Rom am Ende des 1. Jahrhunderts: „Paulus hat siebenmal Fesseln getragen, ist verjagt und gesteinigt worden, ist ein Herold (des Evangeliums) geworden im Morgenland und im Abendland und hat den herrlichen Ruhm seines Glaubens empfangen. Nachdem er die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt und bis an den Endpunkt des Abendlandes gekommen ist und gezeugt hat vor den Machthabern, ist er so von der Welt geschieden und an den heiligen Ort gegangen, ein höchstes Vorbild der Standhaftigkeit."[4]) Unter dem *τέρμα τῆς δύσεως* ist nicht Rom zu verstehen, sondern Spanien, das westlichste Land des römischen Reiches.[5]) Daß Paulus dort gewesen, hat

---

[1]) Philem. 22; Phil. 1, 25; 2, 24.

[2]) Kg. II, 22, 2 f. — [3]) Röm. 15, 24. 28.

[4]) 1. Clem. 5, 6 f.

[5]) Strabo nennt Geogr. III, 5, 5 die Gegend von Cadix die *τέρμονες τῆς οἰκουμένης* II, 1, 1 die *πέρατα τῆς οἰκουμένης πρὸς δύσει;* Philostratus Apoll. V, 4 nennt sie *τὸ τῆς Εὐρώπης τέρμα.*

Clemens schwerlich nur aus Röm. 15, 24. 28 erraten, sondern er scheint hierin wie in der Notiz ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας eine selbständige römische Kunde von Paulus zu besitzen. Auch das muratorische Fragment (ca. 200) behandelt die Reise des Paulus von Rom nach Spanien als eine ebenso bekannte Tatsache wie das Martyrium des Petrus,[1]) und die Actus Petri cum Simone (aus derselben Zeit) beginnen mit der Abreise des Apostels nach Spanien, zu der ihn eine Vision bewogen haben soll.

Gegen diese Annahme einer Freilassung und nachherigen zweiten Haft des Paulus wird nun freilich die Apostelgeschichte ins Feld geführt: sie setze in ihrem Bericht von der letzten Reise des Paulus nach Jerusalem deutlich voraus, daß der Apostel damals seine Gemeinden zum letztenmal gesehen habe,[2]) und am Schluß des 28. Kapitels breche der Verfasser ab, weil er die Hinrichtung des Paulus nicht habe erzählen wollen, welche zu dem sonstigen freundlichen Verhalten der römischen Behörden einen gar zu starken Kontrast gebildet hätte. Aber im 20. Kapitel handelt es sich um eine Todesahnung, welche nicht notwendig wörtlich so in Erfüllung gehen mußte, so wenig als Paulus damals in Jerusalem wirklich von den Juden gebunden[3]) und getötet worden ist.[4]) Paulus wenigstens hat sich durch jene Vorhersagung in Milet nicht hindern lassen, in der Gefangenschaft zu Rom auf baldige Rückkehr zu seinen Gemeinden zu hoffen.[5]) Der abrupte Schluß der Apostelgeschichte wird nur sehr gewaltsam mit dem Tod des Paulus in Verbindung gebracht; wie kindisch hätte doch der Verfasser gehandelt, wenn er wirklich aus dem angedeuteten Grunde den allbekannten Märtyrertod des Paulus weggelassen hätte! Aus Höflichkeit gegen den römischen Staat hätte er verschwiegen, was nach christlicher Anschauung die Krönung des reichen Apostellebens bildete. Viel wahrscheinlicher ist es doch, daß Lukas aufhörte, weil er überhaupt keine

---

[1]) Z. 38 f. — [2]) Apg. 20, 25 οὐκέτι ὄψεσθε τὸ πρόσωπόν μου; 20, 38.
[3]) Apg. 21, 11. — [4]) Apg. 20, 24; 21, 13.
[5]) Philem. 22; Phil. 2, 24.

vollständige Biographie des Paulus beabsichtigte, sondern den Siegeslauf des Evangeliums von Jerusalem bis Rom darstellen wollte und mit diesem Thema nun zu Ende war, oder daß er einen *τρίτος λόγος* über die letzten Schicksale des Paulus und vielleicht auch der andern Apostel zu schreiben beabsichtigte, aber durch unbekannte Umstände daran verhindert wurde.[1]) Somit ist es durchaus denkbar, daß Paulus etwa im Anfang des Jahres 60 aus Mangel an Beweisen seiner Schuld freigelassen wurde und Rom verlassen durfte. Vielleicht reiste er damals nach Spanien und dann nach dem Osten; er besuchte Kreta und ließ den Titus daselbst zurück. Dann ging er nach Ephesus und von da über Troas nach Macedonien. Hier schrieb er den Titus- und den 1. Timotheusbrief, welche inhaltlich so viel Gemeinsames haben.[2]) Anstatt jedoch, wie er hoffte,[3]) nach Kleinasien zurückkehren zu können, wurde er aus unbekannter Ursache von neuem verhaftet und nach Rom gebracht. Paulus wurde wie ein Verbrecher behandelt[4]) und sah den Tod nahe vor sich; er hoffte diesmal nicht mehr auf Freilassung.[5]) Damals schrieb er den zweiten Brief an Timotheus, welcher sein letzter sein sollte, und noch in demselben Jahr wird er hingerichtet worden sein. Die ältesten Nachrichten über den Tod des Paulus besagen zwar lediglich so viel, daß er wie Petrus, um dieselbe Zeit wie dieser in Rom unter Nero Märtyrer geworden sei.[6]) Nach der neuen Chronologie (s. o. S. 21 f.) steht der Annahme nun aber kein Hindernis mehr gegenüber, daß Paulus im J. 64 in der neronischen Christenverfolgung den Märtyrertod erlitten

---

[1]) Daß er sein Buch noch vor dem Tode des Paulus geschrieben habe, ist wegen der engen Verbindung desselben mit dem Lukasevangelium unannehmbar.

[2]) Daß Paulus damals auch nach Korinth gekommen sei, ist aus 2. Tim. 4, 20 nicht mit Sicherheit zu entnehmen, ebensowenig ein wirklicher Aufenthalt in Epirus aus Tit. 3, 12.

[3]) 1. Tim. 3, 14; 4, 13.

[4]) 2. Tim, 2, 9. — [5]) 2. Tim. 4, 6 f.; 4, 18.

[6]) 1. Clem. 5. 7; Cajus bei Eus. Kg. II, 25, 7; Dionys. Corinth. bei Eus. Kg. II, 25, 8; Iren. Haer. III, 1, 1; Tertull. de praescr. 36; adv. Marc. IV, 5; Scorp. 15; Origenes bei Eus. Kg. III, 1, 3.

habe. Die Pastoralbriefe bilden wie der Art, so auch der Zeit nach eine vierte und letzte Gruppe unter den Briefen des Paulus aus den Jahren 60—64.

2. Ein weiterer Einwand lautet: „Die Irrlehrer, welche in den Pastoralbriefen bekämpft werden, sind die Gnostiker des 2. Jahrhunderts. Die Mythen und endlosen Genealogien[1]) erinnern an die Aeonenreihen des Valentinus; ebenso die Lehre, daß die Auferstehung schon geschehen sei.[2]) Die „Antithesen der fälschlich sogenannten Gnosis“ [3]) beziehen sich auf das Ἀντιθέσεις betitelte Werk des Marcion, in welchem er alt- und neutestamentliche Geschichten einander gegenüberstellte, um zu zeigen, der Gott Israels müsse ein anderer sein als der Vater Jesu Christi. Die Enthaltung von der Ehe und von gewissen Speisen[4]) läßt an Satornilus denken, welcher die Ehe und den Fleischgenuß für satanisch erklärte. Die Zauberkünste[5]) und der verderbliche Einfluß auf Frauen[6]) erinnern an den Gnostiker Markus, von dessen Treiben in den gallischen Gemeinden Irenäus erzählt. In den Schilderungen der ἑτεροδιδασκαλοῦντες läuft Gegenwärtiges und Zukünftiges unklar durcheinander; dadurch verrät sich der Mann einer späteren Zeit.“

In Wirklichkeit verhält es sich mit diesen Irrlehrern sehr anders. Sie beanspruchten Gesetzeslehrer (Ausleger des A. T.) zu sein;[7]) sie brachten jüdische Mythen und Menschengebote vor;[8]) sie verursachten μάχαι νομικαί;[9]) sie werden zur περιτομή gezählt;[10]) dies führt darauf, auch die „Genealogien“ nicht als Aeonenreihen zu verstehen, sondern als wirkliche alttestamentliche Geschlechtsregister, die sie etwa in der Weise des Buches der Jubiläen erweiterten und wohl auch allegorisch zu deuten wußten. Die Irrlehre war somit eine judenchristliche, während die vorhin genannten Gnostiker gerade eifrige Antijudaisten waren. Ihre nächste Analogie hat sie nicht an diesen, sondern an den Irrlehrern des Kolosserbriefs, welche der

[1]) 1. Tim. 1, 4; 4, 7; Tit. 3, 9.
[2]) 2. Tim. 2, 18. — [3]) 1. Tim. 6, 20. — [4]) 1. Tim. 4, 3.
[5]) 2. Tim. 3, 13. — [6]) 2. Tim. 3, 6; Tit. 1, 11. — [7]) 1. Tim. 1, 7.
[8]) Tit. 1, 14. — [9]) Tit. 3, 9. — [10]) Tit. 1, 10.

Apostelzeit angehören. Hier wie dort findet sich ein Zug zur Askese, aber auch zur Spekulation in bezug auf die unsichtbare Welt. Was darüber hinausgeht, erklärt sich aus andern Andeutungen der paulinischen Briefe. Wenn die Korinther bei Paulus anfragten, ob der Ehestand überhaupt dem Christen erlaubt sei,[1]) so konnten einzelne Prediger schon in jener oder in einer damals nahe bevorstehenden Zeit diese Frage verneinend beantworten,[2]) und wenn Christen in Korinth an der Auferstehung der Toten zweifelten,[3]) so konnten Männer wie Hymenäus und Philetus ihnen entgegenkommen, indem sie den Auferstehungsgedanken vergeistigten[4]) und ihn entweder auf das Fortleben in den Kindern oder auf die Wiedergeburt bei der Bekehrung bezogen. Alle sonstigen Züge wie Redseligkeit, Disputiersucht, Gewinnsucht, Berückung unbefestigter Weiber finden sich bei Sektierern aller Zeiten wieder und haben auch in der Apostelzeit nichts Unbegreifliches. Der Versuch Lütgerts, die Irrlehrer als antinomistische Judenchristen zu verstehen, welche neben asketischem Leben die Emanzipation auf dem sozialen Gebiet gepredigt hätten, ergibt ein durchaus widerspruchsvolles Bild. Auch durch die Irrlehrer der Pastoralbriefe werden wir somit nicht ins 2. Jahrhundert geführt; sie sind die Vorläufer der Gnostiker, auf welche man später die Weissagungen 1. Tim. 4, 1—5; 2. Tim. 4, 3. 4 deuten konnte; aber sie sind nicht diese selbst. Wären sie dieselben, so wäre es unbegreiflich, daß der Verfasser ihre Hauptabweichung vom Kirchenglauben, die Unterscheidung verschiedener Götter unerwähnt gelassen hätte.

3. „Die Pastoralbriefe betrachten die Kirche als die „Säule und Grundfeste der Wahrheit“[5]) und arbeiten auf eine einheitliche Gemeindeorganisation hin, in welcher bereits ein Übergang zur Hierarchie der katholischen Kirche und speziell zum Episkopat spürbar ist. Es soll Episkopen geben,[6]) Diakonen,[7]) Presbyter,[8]) welche ein Presbyterium bilden,[9]) Witwen, welche einen besonderen Stand bilden

[1]) 1. Kor. 7, 1 f. — [2]) 1. Tim. 4, 3. — [3]) 1. Kor. 15, 12.
[4]) 2. Tim. 2, 18. — [5]) 1. Tim. 3, 15. — [6]) 1. Tim. 3, 1 f.; Tit. 1, 7.
[7]) 1. Tim. 3, 8. 12. 13. — [8]) 1. Tim. 5, 17. 19; Tit. 1, 5.
[9]) 1. Tim. 4, 14.

und aufgezeichnet werden.[1]) Die Episkopen und Diakonen müssen *μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες* sein,[2]) und da von Polygamie als Gegensatz dazu keine Rede sein kann, so ist dies ein Verbot der zweiten Ehe nach dem Tode des Gatten; daß dieselbe nur den Gemeindevorstehern untersagt wird, ist eine Vorstufe zum spätern Cölibat der Geistlichen. Namentlich aber nehmen Timotheus und Titus eine eigentümliche Vorzugsstellung ein. Timotheus hat von Paulus und den Ältesten die Handauflegung und durch dieselbe ein besondres Charisma erhalten;[3]) nun hat er das Recht, andern die Hände aufzulegen und sie damit zu Gemeindevorstehern zu weihen;[4]) ebenso soll Titus Presbyter einsetzen.[5]) Dagegen soll Timotheus ebenso gegen fehlbare Älteste Klage annehmen, die Fälle untersuchen und die Überwiesenen öffentlich rügen.[6]) Dies hat große Ähnlichkeit mit der spätern bischöflichen Gewalt und widerspricht wie die übrige Gemeindeorganisation der Pastoralbriefe den einfachern Verhältnissen der Urzeit."

Richtiger dürfte zu sagen sein: es entspricht den Ordnungen, welche sich im Lauf der inhaltreichen ersten Jahrzehnte des Christentums aus den einfacheren Verhältnissen der Urzeit entwickelt haben. Die maßgebenden Persönlichkeiten in derselben sind die Verkündiger des Worts, die Apostel, Propheten, Lehrer und Evangelisten, welche von Gott selbst durch charismatische Ausrüstung der Gesamtkirche geschenkt werden.[7]) Aber schon in Jerusalem machte sich sehr früh das Bedürfnis geltend, für die lokalen Bedürfnisse der Gemeindeverwaltung und namentlich des Armenwesens (zunächst der Witwenversorgung) Armenpfleger einzusetzen,[8]) und man nahm von den jüdischen Gemeinden die Einrichtung der Ältesten herüber.[9]) Diese kommt dann auch in heidenchristlichen Gemeinden

---

[1]) 1. Tim. 5, 3 f. — [2]) 1. Tim. 3, 2. 12; Tit. 1, 6.
[3]) 1. Tim. 1, 18; 4, 14; 2. Tim. 1, 6.
[4]) 1. Tim. 5, 22; 2. Tim. 2, 2. — [5]) Tit. 1, 5.
[6]) 1. Tim. 5, 19 f.; 5, 24 f.
[7]) 1. Kor. 12, 28; Eph. 4, 11.
[8]) Apg. 6, 1 f.
[9]) Apg. 11, 30; 15, 2 f.; 16, 4; 21, 18; Jak. 5, 14.

z. B. Kleinasiens vor;[1]) alte und angesehene Mitglieder wurden zu Presbytern gewählt, besonders für die schwierigen Fragen der Aufnahme und Ausschließung von Mitgliedern, sowie der Kirchenzucht und allfälliger Streitigkeiten von Mitgliedern untereinander.[2]) Wichtiger aber wurde für die Gemeindeordnung die christliche Liebestätigkeit, welche in der ältesten Kirche mit dem Kultus (den Agapen) eng zusammenhing; Männer wie Stephanas[3]) und Gajus[4]) in Korinth, welche zu den ältesten Gemeindegliedern gehörten und zu den Versammlungen hülfreiche Hand boten, erlangten durch das Vertrauen der Gemeinde die nicht peinlich abgegrenzte Stellung von Vorstehern (*προϊστάμενοι*)[5]) oder Führern (*ἡγούμενοι*);[6]) für den weiblichen Teil der Gemeinde sorgten erfahrene Frauen, namentlich Witwen, als Dienerinnen der Gemeinden. Im Anschluß an die Ämternamen in den damaligen heidnischen Kultusvereinen (*θίασοι*) bildeten sich für diese lokalen Verwaltungsbeamten die Bezeichnungen *ἐπίσκοποι* (Aufseher, zunächst für die Verwaltung der Liebesgaben) und *διάκονοι* (Diener, für die Austeilung derselben), die wir zuerst im Philipperbrief[7]) finden. Derselbe Mann konnte zugleich Presbyter und Episkop sein, wenn er die Eigenschaften zu beiden besaß.[8]) Die Sitte der Handauflegung, welche diese Gemeindebeamten wie die ausziehenden Prediger erhielten,[9]) entsprach dem Glauben, daß auch sie ihre Tätigkeit nur mittelst eines Charisma der *ἀντίληψις* und *κυβέρνησις* ausüben könnten,[10]) und ebenso entsprach es den Verhältnissen, daß der Rat angesehener Prediger wie eines Paulus und Barnabas[11]) bei ihrer Erwählung eingeholt wurde. — Nun fragt sich: enthalten die Pastoralbriefe Andeutungen, welche über diese urchristliche Linie (entscheidende Autorität der Diener am Wort neben freier Bildung von Gemeindeämtern)

---

[1]) Apg. 14, 23; 20, 17; 1. Pet. 5, 1.
[2]) 1. Kor. 6, 5. — [3]) 1. Kor. 16, 15 f. — [4]) Röm. 16, 23.
[5]) 1. Thess. 5, 12; Röm. 12, 8; vgl. die Phöbe 16, 1 f.
[6]) Apg. 15, 22; Hebr. 13, 7. 17. 24; 1. Clemensbrief. — [7]) 1, 1.
[8]) Apg. 20, 17 und 28; 1. Clemensbrief; Hirt des Hermas.
[9]) Apg. 6, 6; 13, 3.
[10]) 1. Kor. 12, 28. — [11]) Apg. 14, 23.

hinausführen in der Richtung auf die katholische Kirche, d. h. auf Verdrängung der charismatischen Wanderprediger durch die gewählten Lokalbeamten[1]) und auf den Vorsitz Eines Episkopen in der Gemeinde?[2]) Dafür könnte man zwei Punkte anführen: erstlich daß es begrüßt wird, wenn Presbyter auch in Wort und Lehre tätig,[3]) und Episkopen auch lehrtüchtig sind, um Widersprechende zu widerlegen.[4]) Aber schon die älteste Zeit weist in Stephanus und Philippus Armenpfleger auf, welche zugleich gewaltige Prediger waren,[5]) und da nicht immer Apostel und Evangelisten zur Stelle waren, machte sich das dringende Bedürfnis geltend, die stets anwesenden Gemeindebeamten zur Lehrtätigkeit heranzuziehen. Zweitens daß Timotheus und Titus eine so einflußreiche Stellung einnehmen, Presbyter weihen und zur Rechenschaft ziehen können. Das tun sie allerdings, aber nicht kraft eines Amtes, sondern vermöge ihrer persönlichen Autorität, die mit ihrer vertrauten Stellung zu Paulus zusammenhängt und als charismatisch bedingt erscheint; sie sind nicht Bischöfe, sondern Evangelisten und *διδάσκαλοι*[6]) und werden nach einiger Zeit wieder abberufen.[7]) Andrerseits werden auch in den Pastoralbriefen prophetische Aussprüche aus der Mitte der Gemeinde mit Nachdruck in Erinnerung gebracht;[8]) von dem Mißtrauen der Didache und des Hermas gegen manche Propheten ist noch nichts zu spüren. In bezug auf die Forderung „Eines Weibes Mann" werden wir wohl daran tun, die Interpretation der spätern Kirche nicht mit dem Sinn und Geist der Pastoralbriefe zu verwechseln. Die Requisite derselben für den Episkopen- und Diakonenstand sind sonst durchweg einfach ethischer Natur, ohne allen hierarchischen oder asketischen Beigeschmack; äußere Enthaltungen werden mit Schärfe als etwas Unwichtiges, ja

---

1) Didach. 15, 1 f. sich vorbereitend.
2) Ignatius, Justin. — 3) 1. Tim. 5, 17.
4) 1. Tim. 3, 2; Tit. 1, 9.
5) Apg. 6, 10; 8, 5.
6) 2. Tim. 4, 5; 1. Tim. 4, 11. 13. 16; 2. Tim. 4, 2; Tit. 2, 1. 15.
7) 2. Tim. 4, 9; Tit. 3, 12.
8) 1. Tim. 1, 18; 4, 14. — *τὸ πνεῦμα* 4, 1.

Verkehrtes bezeichnet:[1]) wie sollte nun hier auf einmal die Enthaltung von einer zweiten Ehe als etwas so Wichtiges auftauchen, das an erster Stelle genannt wird? Und wie soll der vielbeschäftigte Episkop oder Diakon seine Kinder ordentlich erziehen,[2]) wenn ihm nach dem Tode der Gattin die Wiederverheiratung rundweg verweigert wird? Von den Witwen wird verlangt,[3]) sie sollen ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή gewesen sein; daneben wird aber im nämlichen Brief befohlen, die jungen Witwen sollen wieder heiraten, um übler Nachrede vorzubeugen;[4]) damit wären diese von späterer Gemeindetätigkeit nach dem Tode des zweiten Mannes von vornherein ausgeschlossen. Aber Paulus behandelt vielmehr im 1. Korintherbrief[5]) die zweite Ehe einer Frau als etwas Erlaubtes, wenn auch seinem Gefühl Widerstrebendes, und dieser Unterschied will bei ihm viel besagen. Somit wird μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ als moralische Eigenschaft neben νηφάλιος, σώφρων, μὴ πάροινος die eheliche Treue bedeuten im Gegensatz zu dem Treiben eines Alcibiades, welcher der Mann aller athenischen Weiber genannt wurde, und nicht eine zweite Ehe, sondern die legalisierte Unsitte des Konkubinats und des Verkehrs mit Dirnen wird dadurch ausgeschlossen. So zeigt sich überall, daß die Pastoralbriefe zwar entwickeltere Verhältnisse voraussetzen als die Hauptbriefe, aber durchaus nicht solche, die erst am Ende des 1. oder im Anfang des 2. Jahrhunderts denkbar sind. Und was endlich die Stelle 1. Tim. 3, 15 anbetrifft, so ist die oben S. 100 berührte Interpunktion derselben, welche στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας als Apposition zu ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος faßt, durchaus anfechtbar, indem dabei die Kirche sehr ungeschickt zuerst ein Haus, dann eine Säule genannt würde, und der 16. Vers ganz isoliert dastünde. Zieht man dagegen στῦλος usw. als Prädikat neben ὁμολογουμένως μέγα zu dem folgenden τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, so erhalten wir die ganz kontextgemäße Aussage, daß das Haus Gottes, die

---

[1]) 1. Tim. 4, 2 f.; 5, 23; Tit. 1, 15.
[2]) 1. Tim. 3, 4 f.; 3, 12; Tit. 1, 6.
[3]) 1. Tim. 5, 9. — [4]) 1. Tim. 5, 14. — [5]) 1. Kor. 7, 9. 39.

Gemeinde gegründet sei auf das geschichtliche Leben Jesu und auf dessen Vollendung im himmlischen Leben.

4. „Die Gesamtauffassung des Christentums in den Pastoralbriefen ist nachpaulinisch nach der katholischen Seite hin.“ Für diese Behauptung verweist man teils auf Berührungen mit dem Römer- und Epheserbrief und den Lukasschriften, die als Entlehnungen gedeutet werden, aber freilich auch entgegengesetzt verwertet werden können, nämlich als Bestätigungen der paulinischen Autorschaft, — teils auf innere Merkmale: die Pastoralbriefe betonen am Christentum besonders die Erkenntnis der Wahrheit[1]) und die entsprechende „gesunde Lehre“[2]) in einer Weise, die an die spätere Hochschätzung der Orthodoxie erinnert; andrerseits wird die sittliche Seite des Christenlebens hervorgehoben, indem das gute Gewissen betont wird,[3]) neben dem Glauben die Liebe regelmäßig wiederkehrt,[4]) und die Gesinnung des Christen als Frömmigkeit (*εὐσέβεια*) bezeichnet wird,[5]) die sich in guten Werken kundgibt.[6]) Dies scheint sich mehr der katholischen Werkheiligkeit zu nähern, als der paulinischen Betonung des Glaubens gegenüber den Werken zu entsprechen. Die gesamte Stimmung der Pastoralbriefe scheint im Vergleich zu dem Enthusiasmus der ersten Jahrzehnte eine wesentlich ernüchterte, auch innerhalb der Gemeinden mit allerlei Weltlichkeit rechnende zu sein.

Aber auch hier ist ein wirklich vorhandener Unterschied zu völliger Unvereinbarkeit gesteigert worden. In der grundlegenden Missionsperiode seines Lebens hatte Paulus allerdings die religiöse Grundfrage nach dem durch Jesus gewirkten Verhältnis des Menschen zu Gott mit Schärfe und Klarheit gegenüber den Judaisten ins Licht zu stellen; aber schon damals hatte er betont, daß der

---

[1]) 1. Tim. 2, 4; 4, 3; 2. Tim. 2, 25; 3, 7; Tit. 1, 1.

[2]) 1. Tim. 1, 10; 4, 6; 6, 3; 2. Tim. 4, 3; Tit. 1, 9; 2, 1; 2, 8.

[3]) 1. Tim. 1, 5. 19; 2. Tim. 1, 3.

[4]) 1. Tim. 1, 5; 1, 14; 2, 15; 2. Tim. 1, 13.

[5]) 1. Tim. 2, 2; 3, 16; 4, 7 f.; 5, 4; 6, 6. 11; 2. Tim. 3, 5. 12; Tit. 1, 1; 2, 12.

[6]) 1. Tim. 2, 10; 5, 10; 6, 18; 2. Tim. 2, 21; 3, 17; Tit. 1, 16; 2, 7. 14; 3, 1. 8. 14.

Glaube einerseits eine bestimmte Erkenntnis hervorbringe,[1]) andrerseits sich im Leben bewähren müsse.[2]) Das Auftreten der Irrlehrer, welche gerade diese beiden Konsequenzen des Christentums unrichtig in spekulativ-asketischer Richtung ausbauten, nötigte den Apostel, wie im Kolosserbrief, so auch in den Pastoralbriefen sich eingehender mit der Bedeutung der Lehre und des Lebens zu befassen und das Gegebene, Objektive am Christentum stärker zu betonen. Dies ist aber nicht auf Unkosten der Zentralwahrheit des Evangeliums geschehen; Abschnitte wie der über die Bekehrung des Paulus,[3]) über den Mittler und Erlöser Jesus,[4]) über unsre Berufung durch Gottes Gnade,[5]) über die Erscheinung der rettenden Gnade in Jesus,[6]) über die Rechtfertigung nicht aus unsern Werken[7]) tragen den Stempel ihrer Herkunft aus der paulinischen Heilserfahrung so klar an sich und sprechen das Tiefste des Christenlebens in so klassischer Kürze und Schönheit aus, daß man den Eindruck erhält: es spricht kein Geringerer als Paulus selbst, nur eben für die Bedürfnisse der Gemeinden in seinen letzten Lebensjahren.

5. „Die Sprache der Pastoralbriefe ist eine ganz andre als die der übrigen Sendschreiben des Paulus. Sie enthält 148 neue Wörter und Wortverbindungen wie *σωφρονίζειν, ἀστοχεῖν, ματαιολογία, κενοφωνία, λογομαχία, πάροινος, συγκακοπαθεῖν, καλοδιδάσκαλος, τυφοῦσθαι, εὐσεβῶς ζῆν, τὴν παραθήκην φυλάσσειν, τὸν ἀγῶνα ἀγωνίζεσθαι,* und dafür fehlen ihr Lieblingsausdrücke des Apostels wie *φρονεῖν, πράσσειν, τέλειος, ἐνεργεῖν, περισσεύειν, πλεονάζειν, καυχᾶσθαι, ὑπακούειν, γνωρίζειν, δικαίωμα, ἐλευθερία, ταπεινός;* ja bis auf die Partikeln und Präpositionen erstreckt sich der Unterschied. Der Satzbau ist nachlässiger und zerhackter als bei Paulus, der gesamte Stil hellenistischer."

---

1) Vgl. 1. Kor. 2, 6 f.; 13, 12; Eph. 3, 19; Phil. 1, 9; Kol. 2, 3.

2) Gal. 5, 6 *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*; 6, 9 *τὸ καλὸν ποιεῖν*; Röm. 2, 6 *ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*; 2. Kor. 5, 10; 9, 8; Eph. 2, 10; Kol. 1, 10.

3) 1. Tim. 1, 12 f. — 4) 1. Tim. 2, 3 f.

5) 2. Tim. 1, 8 f. — 6) Tit. 2, 11 f.

7) Tit. 3, 3 f.

Hier liegt ohne Zweifel die Hauptschwierigkeit. Die Sprachverschiedenheit muß jedem in die Augen fallen, der von den früheren Briefen herkommt. Es wird nicht wie in den Hauptbriefen dialektisch erwogen, nicht wie in den Gefangenschaftsbriefen meditierend ausgemalt, sondern entschieden abgelehnt und kategorisch befohlen mit vielfacher Abweichung von den Ausdrücken, die man bei Paulus erwarten sollte. Immerhin ist mit Recht bemerkt worden, daß der Unterschied zwischen den Pastoralbriefen und den sonstigen Paulusbriefen geringer ist als zwischen Paulus und dem Hebräerbrief, oder zwischen dem ersten und zweiten Petrusbrief, und daß neue Gegenstände, wie sie hier vielfach zur Sprache kommen, notwendig auch neue Griffe in den Sprachschatz mit sich bringen. In betreff des Stils ist zu erwägen, daß Paulus als älterer Mann schreibt, der die Verderblichkeit eines sittlich unfruchtbaren Christentums vielfach erprobt und nicht Lust hat, das genugsam Erlebte immer wieder weitläufig zu beweisen, sondern dem Erfahrungszeugnis: „So ist es!" größere Kraft zuschreibt; ferner, daß er nicht an ganze Gemeinden schreibt, bei denen er sich wie bei den Römern und Kolossern durch den Brief erst einführen mußte, sondern an einzelne Personen, und zwar an vertraute Schüler, welche manche kurze Weisung oder Andeutung aus den mündlichen Unterredungen des Apostels zu ergänzen wußten. Vielleicht ist dies da und dort auch in der Weise geschehen, daß mündliche Äußerungen des Paulus dem Wortlaut der Briefe von den Empfängern ursprünglich als Randbemerkungen einverleibt worden sind, und hierbei die Feder des Schülers einige der auffälligsten Ausdrücke wie das Witwenverzeichnis (1. Tim. 5, 9), das Presbyterium (1. Tim. 4, 14), die zwei Zitate aus der *γραφή* (1. Tim. 5, 18), von denen das zweite ein Wort Jesu enthält, nachträglich hereingebracht hat.

Gegenüber allen diesen Bedenken sprechen nun aber, wie B. Weiß, Godet, Zahn u. a. hervorgehoben haben, folgende Gründe aufs stärkste für die Echtheit der Briefe: 1. die vielen persönlichen Bemerkungen über Paulus

selber,[1]) über die Adressaten[2]) und andre Leute wie Hymenäus,[3]) Alexander,[4]) Philetus,[5]) Phygelus, und Hermogenes,[6]) Onesiphorus.[7]) Crescens,[8]) Eubulus, Pudens, Linus, Claudia,[9]) Artemas und Zenas,[10]) Notizen, welche mit der angeblichen Tendenz der Pastoralbriefe, zu Anfang des 2. Jahrhunderts die Kirche gegenüber den Gnostikern in der Anhänglichkeit an die apostolische Überlieferung zu befestigen, in keinem Zusammenhang stehen, so daß manche bis auf Erbes herab[11]) in verschiedener Weise versucht haben, sie auf kleine Billets des Apostels an seine Schüler zurückzuführen.[12]) 2. Die Anklänge an die drei Briefe bei Clemens Rom., „Barnabas", Ignatius, Polykarp und ihr Vorhandensein im kirchlichen Kanon der paulinischen Briefe, sobald es überhaupt einen solchen gab. Daß daneben Gnostiker wie Basilides, Marcion und Tatian die Briefe ablehnten, begreift sich leicht aus der notwendigen Antipathie, welche sie gegen die starken Bezeugungen der Einheit Gottes[13]) und gegen die Geringschätzung der Askese[14]) in denselben empfinden mußten. 3. Die Unwahrscheinlichkeit, daß ein unbekannter Verfasser des 2. Jahrhunderts es unternommen hätte, den Gnostikern unter der Maske des Apostels Paulus entgegenzuwirken, und sich seine Aufgabe durch so viele erfundene Züge erschwert hätte, die jeder ältere Christ Kleinasiens oder Kretas, der die Mitte des 1. Jahrhunderts miterlebt, als Unwahrheit hätte bloßlegen können. 4. Die Unwahrscheinlichkeit, daß die Kirche des 2. Jahrhunderts diese Fälschung nicht gemerkt und die Briefe in den Kanon aufgenommen hätte, während man sonst, wie die Geschichte des Kanons zeigen wird, auch gegen Schriften unter apostolischem Namen sehr auf der Hut war. 5. Die Unwahrscheinlichkeit, daß dem Ver-

---

[1]) 1. Tim. 1, 13; 2. Tim. 3, 11; 4, 13; Tit. 3, 12.
[2]) 1. Tim. 4, 14; 5, 23; 6, 12; 2. Tim. 1, 5; 3, 15; Tit. 1, 5.
[3]) 1. Tim. 1, 20; 2. Tim. 2, 17, — [4]) 1. Tim. 1, 20; 2. Tim. 4, 14.
[5]) 2. Tim. 2, 17. — [6]) 2. Tim. 1, 15. — [7]) 2. Tim. 1, 16 f.; 4, 19
[8]) 2. Tim. 4, 10. — [9]) 2. Tim. 4, 21. — [10]) Tit. 3, 12 f.
[11]) Zeitschr. f. d. n. t. Wiss. 1909. 195 f.
[12]) Vgl. auch Feine, Einleitung § 16.
[13]) 1. Tim. 2, 5; 6, 15. — [14]) 1. Tim. 4, 3; 5, 23.

fasser dabei ein Werk gelungen wäre, welches über die nachgewiesenen Schriften dieser Zeit, den 1. Clemensbrief, den „Barnabas“, den Hirten des Hermas, die Briefe des Ignatius und Polykarp ebenso hoch *emporragt* wie über die spätern Kirchenordnungen, welche in Einzelheiten Ähnliches bieten: die Didache der zwölf Apostel, die „Apostolische Kirchenordnung“, die Didaskalia, die Kanones des Hippolytus, die apostolischen Konstitutionen, in denen der Formalismus bereits üppige Blüten treibt. Die Herabsetzung der Pastoralbriefe zu nachapostolischen Produkten ist ein Fehlgriff, der eine empfindliche Einbuße an der echten Lebensweisheit nach sich zieht, welche für die Praxis aus ihnen zu schöpfen ist.

II. Die Briefliteratur unter paulinischem Einfluss.

§ 15. Der Hebräerbrief.

F. Overbeck, Zur Geschichte des Kanons 1880. — v. Soden in Holtzmanns Handkomm. III, 2[2] 1892. — B. Weiß in Meyers Komm. XIII[6] 1897. — Riggenbach in Strack-Zöcklers Komm. V[2] 1898. — Hollmann in den Schriften des Neuen Testaments von J. Weiß II[2] 1908. — B. Weiß, Der Hebräerbrief in zeitgeschichtlicher Beleuchtung 1910. — Seeberg, Der Brief an die Hebräer 1912. — Windisch in Lietzmanns Handbuch z. N. T. IV 1913. — Riggenbach in Zahns Kommentar XIV 1913.

An die Briefe des Paulus reihen sich einige andre Briefe, welche die Wirksamkeit des großen Heidenapostels bereits voraussetzen und die Erfolge derselben für das praktische Leben ihrer Kreise zu verwerten suchen. Sie zeugen von dem tiefen Einfluß, den Paulus auch auf solche Glaubensgenossen gehabt hat, die nicht direkt an seinen Missionsreisen teilnahmen, ja gegen manche Einzelheiten seiner Tätigkeit Bedenken haben mochten. Sie betonen mit Paulus den Gegensatz von Sünde und Gnade, Fleisch und Geist, Tod und Leben, aber nicht so stark wie er den Gegensatz von Gesetz und Evangelium, Knechtschaft und Kindschaft, Altem und Neuem Bund; ihre Verfasser sind geborene Juden wie Paulus, aber nicht wie er durch einen Bruch mit dem auf pharisäische Weise vergötterten Gesetz hindurchgegangen, sondern schrittweise zu einer neuen Beurteilung desselben gelangt. Daher weisen sie unbeschadet der Hochschätzung des Evangeliums gern auf die Kontinuität der vorchristlichen und der christlichen Zeit hin, auf das Prophetische im Alten Testament, auf das Vorbildliche im Leben der alttestamentlichen Persönlichkeiten, auf das Leben Jesu im Fleisch als die Vorbedingung seines Versöhnungstodes, auf die Bewährung des Glaubens in

Gottesfurcht, Gehorsam und Nächstenliebe. Es ist aber nicht nötig, sie um dieser Unterschiede willen um mehrere Jahrzehnte unter Paulus herabzusetzen, wie oft geschieht; schon bald nach der Mitte des ersten Jahrhunderts konnten die angedeuteten Wirkungen des Paulus auf Arbeitsgenossen von andrer Lebensführung sich einstellen. Ihre Briefe wollen nicht an dem Maßstab paulinischer Geistesfülle und Größe des Denkens gemessen sein; für sich und nach ihrer Angemessenheit für den jeweiligen praktischen Zweck betrachtet sind sie der Namen, die sie tragen, nicht unwürdig und haben wegen ihrer einfachern Ausdrucksweise oft auf weitere Kreise wirken können als manche Briefe des Paulus.

Vor allem kommt hier ein Schriftstück in Betracht, welches von alters her und in der katholischen Kirche noch heute dem Paulus zugeschrieben wird, aber einen andern zum Verfasser haben muß: der Brief an die Hebräer. Derselbe beginnt ohne Nennung des Verfassers und der Adressaten mit dem Satz, daß auf Gottes Offenbarung durch die Propheten jetzt die durch seinen Sohn gefolgt sei (1, 1—3), und geht dann sogleich zu dem Schriftbeweis über, daß der Sohn Gottes mehr ist als die Engel, indem sie dienstbare Geister sind, er aber göttliche Würde besitzt (1, 4—14). Warum die Vergleichung mit den Engeln vorgenommen wird, ist aus den vorangehenden Worten nicht deutlich; aus den nachfolgenden dagegen[1]) erhellt, daß die Engel als Mittler der Gesetzgebung am Sinai[2]) gemeint sind. Die göttliche Hoheit Jesu verpflichtet uns, seinem Wort um so mehr Gehorsam zu schenken (2, 1—4); sie erleidet keine Schmälerung durch seine menschliche Niedrigkeit und sein Todesleiden, welches im Anschluß an Ps. 8, 5 f. geschildert wird; beides hat er zu unsrer Erlösung auf sich genommen und ist eben dadurch zur Herrlichkeit eingegangen (2, 5—18). Ebenso ist Christus mehr als Mose, der menschliche Mittler der Gesetzgebung; dieser war ein treuer Knecht, Jesus dagegen vollbringt als der Sohn, was Mose nicht konnte; er führt das Volk Gottes zur Ruhe in der rechten Heimat ein, wenn

---

[1]) 2, 2; 3, 2. — [2]) Gal. 3, 19; Apg. 7, 53.

wir nicht selber entgegen der Warnung von Ps. 95, 7 f. durch Unglauben und Ungehorsam gegen Gottes Wort sie verscherzen (3, 1—4, 13). Christus ist mehr als der alttestamentliche Hohepriester, der oberste Vertreter der mosaischen Kultusordnung: er hat keine eigne Sünde zu sühnen gehabt, sondern das Opfer eines bis in den Tod gehorsamen Lebens Gott dargebracht, und ist so ein Hoherpriester wie Melchisedek geworden (4, 14—5, 10). Der nähern Erörterung über diesen Namen geht eine Mahnung an die Leser voraus, nicht träge zu sein im Verständnis solcher Belehrung, welche das Nachdenken in Anspruch nimmt, vielmehr sich vor Rückschritt und Rückfall zu hüten und im Vertrauen auf Gottes unumstößliche Verheißungen bis ans Ende im Christenstand auszuharren (5, 11—6, 20). Nun folgt die Belehrung über Melchisedek: er erscheint im Alten Testament geheimnisvoll ohne Angabe seiner Herkunft und seines Endes; er erhält den Zehnten von Abraham, dem Ahnherrn der israelitischen Priester, und ist also mehr als diese; er ist Einer und nicht mehrere wie jene, bei denen eine Generation die andere ablöste. In alledem ist er ein Vorbild Christi, und daß dieser im 110. Psalm als ein Hoherpriester wie Melchisedek angeredet wird, deutet darauf hin, daß das alttestamentliche Priestertum und das Gesetz überhaupt, daß der ganze Alte Bund wegen seiner Mangelhaftigkeit zum Aufhören bestimmt sei, während die wahre Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen nur durch einen heiligen, himmlischen Hohenpriester zustande kommen konnte (7, 1—28). Endlich wird nachgewiesen, daß das Opfer des Lebens Christi mehr sei als alle alttestamentlichen Opfer: er hat es nicht in einem irdischen Heiligtum, sondern als der Erhöhte im Himmel Gott dargebracht und ist so der Mittler des Jer. 31, 31 f. verheißenen Neuen Bundes geworden (8, 1—13); er hat nicht Tierblut dargebracht, wie dies neben andern äußerlichen Zeremonien beim Kultus der Stiftshütte geschah, sondern sein eignes Blut, welches das Innere des Menschen von der Sünde reinigt (9, 1—23); er hat ein für allemal das Opfer für die Sünden dargebracht, durch welches wir geheiligt sind; damit hat er die frühern Opfer überflüssig

gemacht und überhaupt den alttestamentlichen Kultus als bloßes schattenhaftes Vorbild der in Christus erschienenen Heilstatsachen erwiesen (9, 24—10, 18). — Hier setzt nun der zweite Teil des Briefes mit der Mahnung ein, diesem himmlischen Hohenpriester Jesus Treue zu halten, Glauben und Liebe zu bewahren und nicht abtrünnig zu werden, was Gottes schwerstes Gericht herbeiziehen müßte (10, 19—31). Vielmehr sollen die Leser gemäß ihrem frühern standhaften Verhalten in Verfolgung auch jetzt ausharren bis zu der nahen Wiederkunft des Herrn (10, 32—39). Dazu möge sie das Vorbild der alttestamentlichen Glaubensmänner ermuntern, eines Abel, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Mose, Josua, der Richter und Propheten, welche alle unter schweren Erdenschicksalen geglaubt, d. h. ihre Zuversicht auf Unsichtbares und Zukünftiges gesetzt haben und dadurch zu Heldentaten des Kämpfens und Duldens stark geworden sind (11, 1—40). Vor allem aber der Gedanke an Jesus, welcher durch das Kreuz zum Throne Gottes gegangen ist, und an Gott, dessen Absicht auch in schweren Zeiten nur auf unsre Erziehung und Bewährung geht (12, 1—11). Die Leser sollen neuen Mut fassen und mit neuem Ernst alles Unlautere von sich abtun, so gewiß als ihnen mehr gegeben ist als dem alten Bundesvolk, indem sie nicht zum Sinai und zu Mose gehören, sondern zum himmlischen Jerusalem und zu Jesus, der ihnen sein Reich zugesagt hat (12, 12—29). Den Schluß bilden einzelne Mahnungen zur Bruderliebe, Reinheit und Genügsamkeit (13, 1—6), zur Beständigkeit im Bekenntnis zu Jesus, der für uns gelitten hat (13, 7—15), zur Wohltätigkeit und Ordnung in der Gemeinde (13, 16. 17). Der Verfasser bittet die Leser um ihre Fürbitte und hofft sie bald wiederzusehen; er wünscht ihnen Förderung in allem Guten durch Gott, den Vater Jesu Christi, des Auferstandenen (13, 18—21). Ein Nachwort enthält kurze persönliche Bemerkungen, Grüße und den Segenswunsch (13, 22—25).

Wer ist der Verfasser dieses trotz seiner bescheidenen Aussage 13, 22 (*διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν*) so umfang- und gedankenreichen Briefes? Diese Frage stellt

uns vor Schwierigkeiten, wie sie in keinem der bisher besprochenen Briefe vorkamen. Während nämlich der Brief nach Art eines paulinischen Briefes endigt (s. S. 113), beginnt er doch durchaus nicht wie ein Brief und enthält die wichtigsten Requisite eines antiken Briefeingangs nicht: den Namen des Verfassers und der Leser, die Begrüßung derselben, die Angabe des Motivs zum Schreiben. Er beginnt unmittelbar mit dem Hauptthema: Jesus in seiner Erhabenheit über den Alten Bund, wie wenn der Römerbrief mit 1, 16 beginnen würde, der erste Korintherbrief mit 1, 10, der Galaterbrief mit 1, 6. Allerdings fehlt der Briefeingang auch beim 1. Johannesbrief; aber dieser hat auch keinen brieflichen Schluß und enthält sich aller Anspielungen auf besondere Gemeindeverhältnisse; unser Brief dagegen erwähnt solche (frühere Verfolgung 10, 32 f.; Tod der frühern Vorsteher 13, 7; Hoffnung auf ein Wiedersehen mit Timotheus 13, 19. 23). Diese Sachlage führt nicht auf die Vermutung Wredes,[1] daß der Brief ursprünglich als Abhandlung geschrieben und erst nachträglich vom Verfasser durch Hinzufügung des 13. Kapitels zu einem Paulusbrief gestempelt worden sei. Eher läßt sich die Meinung von Burggaller[2] und Perdelwitz[3] in Erwägung ziehen, daß der Brief bis 13, 21 ursprünglich eine Predigt eines Wanderlehrers sei, welche dann von einem Zuhörer oder von ihm selbst mit dem brieflichen Schluß versehen und an die Adressaten gesandt worden sei. Möglich ist aber immerhin, daß der Anfang des Briefes verloren gegangen ist wie der Anfang der Stromata des Clemens Alex., welche jetzt mitten in einem Zitat aus dem Hirten des Hermas beginnen, oder wie der ursprüngliche Schluß des Markusevangeliums von 16, 9 an.

Diesem Mangel vermag auch die kirchliche Überlieferung über unsern Brief nicht abzuhelfen. Wohl erscheint er frühzeitig im Gebrauch bei Clemens Romanus (ca. 95 n. Chr.), welcher im „ersten Clemensbrief“ an die Korinther von Jesus als unserm Hohenpriester, von Abra-

[1] Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs 1906.

[2] Zeitschr. f. n. t. Wiss. 1908, 110 f.

[3] Zeitschr. f. n. t. Wiss. 1910, 59 f.

ham und Rahab als Glaubensvorbildern, von den Leiden der alttestamentlichen Gottesmänner, vom Nutzen der göttlichen Erziehung ganz in den Ausdrücken des Hebräerbriefs redet; aber er nennt weder seine Quelle noch deren Urheber, obwohl er zweifellos den Namen desselben noch gekannt hat. Nach einer längern Pause, in der weder bei den übrigen apostolischen Vätern[1]) noch bei den Apologeten sichere Spuren des Briefs zu entdecken sind, tritt er am Ende des zweiten Jahrhunderts wieder in Sicht, doch so, daß die Ansichten über den Verfasser jahrhundertelang auseinandergehen. Im Morgenland gilt Paulus als der Verfasser, und zwar in der syrischen Kirche unbedingt, so daß hier einfach 14 paulinische Briefe im Gebrauch sind, bei den Alexandrinern trotz Bedenken, welche der Stil des Briefs bei diesen literaturkundigen Männern hervorrief. Clemens Alex. erzählt,[2]) der „selige Presbyter“ (Pantänus?) habe den Brief dem Paulus zugeschrieben und sich das Fehlen des üblichen Briefeingangs daraus erklärt, daß Paulus sich aus Bescheidenheit nicht als Apostel habe einführen wollen, weil er Jesus im Brief Apostel nenne (3, 1), und weil er eigentlich nicht Apostel der Hebräer, sondern der Heiden gewesen sei. Clemens selber erklärt den Brief ebenfalls für paulinisch und zitiert ihn oft als solchen; er meint aber, Paulus habe ihn hebräisch geschrieben, und Lukas habe ihn ins Griechische übersetzt, weshalb er manche Stilverwandtschaft mit der Apostelgeschichte zeige; der Eingang aber fehle deshalb, weil Paulus die gegen ihn argwöhnischen Hebräer (Judenchristen) nicht von vornherein durch Nennung seines Namens vom Lesen habe abschrecken wollen.[3]) Origenes sagt,[4]) der Stil des Hebräerbriefs sei nicht der des Paulus, welcher sich selbst der Sprache unkundig genannt habe; er sei „griechischer“; die Gedanken aber seien durchaus eines Paulus würdig. Daher stamme der Brief wahrscheinlich von einem Apostel-

[1]) Bei Hermas finden sich einige parallele Gedanken (Sim. I, 1 = Hebr. 13, 14; Sim. IX, 26, 6, = Hebr. 6, 4 f.), die aber nicht notwendig zur Annahme literarischer Abhängigkeit führen.

[2]) Eus. Kg. VI, 14, 4. — [3]) Eus. Kg. VI, 14, 2 f.

[4]) Eus. Kg. VI, 25, 11 f.

schüler, der sich Notizen aus den Predigten des Paulus gemacht und sie dann mit Erläuterungen veröffentlicht habe. Wer dieser Verfasser sei, wisse Gott allein; nach der Überlieferung sei der Brief von Paulus; als Redaktor gelte den einen Clemens von Rom, den andern Lukas. Im Anschluß an diese Vermutungen zählt Eusebius den Hebräerbrief als Homologumenon zu den paulinischen Briefen,[1]) anderweitig dagegen zu den Antilegomena,[2]) weil er weiß, daß die römische Gemeinde ihn nicht als paulinisch anerkennt;[3]) auch er denkt an ein hebräisches Original und an Clemens von Rom als Übersetzer desselben, weil ihm die Ähnlichkeit mancher Ausdrücke im 1. Clemensbrief aufgefallen ist.[4]) Die ganz andre Anschauung der abendländischen Kirche tritt uns bei Tertullian entgegen, welcher[5]) nach einer Reihe apostolischer Worte „zum Überfluß" auch noch Hebr. 6, 4 f. als das Zeugnis eines Gefährten und Mitarbeiters der Apostel, des Barnabas zitiert, dessen Brief an die Hebräer in den Gemeinden einiges Ansehen genieße. Ebenso führt der Verfasser der von Batiffol 1900 herausgegebenen „Tractatus de libris ss. scripturarum" (wahrscheinlich Novatian) Hebr. 13, 15 als ein Wort des sanctissimus Barnabas an. Zu dieser bestimmten abendländischen Überlieferung von einem nichtapostolischen Ursprung des Briefes stimmt der Umstand, daß die Abendländer Irenäus, Cajus von Rom und Hippolytus ihn nicht zu den apostolischen Schriften rechneten, daß das muratorische Fragment ihn nicht erwähnt, und Cyprian ihn nirgends zitiert, so sehr auch die novatianischen Streitigkeiten eine Berücksichtigung von Hebr. 6, 4 f. und 10, 26 f. nahegelegt hätten. Noch im 4. Jahrhundert schweigen lateinische Schriftsteller wie Pacianus und Optatus völlig vom Hebräerbrief. Aber im ganzen ist gerade während des 4. Jahrhunderts, als das kirchliche Bedürfnis zu einem Abschluß des neutestamentlichen Kanons drängte, der Hebräerbrief vom Orient her auch im Occident als paulinische Schrift zur Geltung gekommen. Athanasius

---

[1]) Eus. Kg. III, 3, 5. — [2]) Kg. VI, 13, 6.
[3]) Kg. III, 3, 5; VI, 20, 3. — [4]) Kg. III, 38, 1 f. — [5]) De pudic. 20.

mag ihn als Verbannter in Trier und Rom empfohlen, Hilarius von Poitiers und Lucifer von Calaris ihn als Verbannte im Orient näher kennen gelernt haben; diese zuerst von den Abendländern benützen ihn als paulinisch. Im Orient ist seit Athanasius von Gegnern des Hebräerbriefs kaum mehr die Rede, außer daß Ulfila ihn wahrscheinlich nicht mit übersetzt hat, und Amphilochius von Ikonium ihm die Verse widmet: *Τινὲς δέ φασι τὴν πρὸς Ἑβραίους νόθην, Οὐκ εὖ λέγοντες· γνησία γὰρ ἡ χάρις.* Er meint damit ohne Zweifel das, was Hieronymus die Latinorum consuetudo nennt. Aber gerade Hieronymus hat mit Ambrosius und Augustinus am meisten dafür gewirkt, daß das Abendland unter dem Vortritt der römischen Bischöfe auf die Autorität der morgenländischen Kirchen hin den Hebräerbrief schließlich als paulinisch annahm. Dies geschah auf den Synoden von Karthago 397 und 419, auf jener noch mit einem leisen Vorbehalt, indem man 13 Briefe und dazu den Hebräerbrief dem Paulus zuschrieb, auf dieser dagegen unbedingt, indem man einfach 14 paulinische Briefe annahm. Von da an galt der Hebräerbrief bis zur Reformation für paulinisch, und nur darin erhielt sich eine Spur des abendländischen Widerspruchs, daß die griechischen Handschriften ihn meist als zehnten Brief vor den vier Privatbriefen einreihten, die lateinischen dagegen erst als vierzehnten hinter allen andern. Mit der Zeit des Humanismus erwachten aber bei Cajetan und Erasmus auch die Bedenken wieder. Luther stellte ihn hinter die Petrus- und Johannesbriefe als eine nicht apostolische Schrift; er vermutete als Verfasser den Apollos, und ebenso bezweifelten Melanchthon und Calvin die paulinische Herkunft. Das tridentinische Konzil hielt in seiner vierten Session (1546) an den herkömmlichen 14 paulinischen Briefen fest, und die katholischen Bibeln enthalten den Brief noch heute als „Brief Pauli an die Hebräer“. Aber auch die protestantische Theologie ließ seit Th. Beza und J. Gerhard ihre Bedenken vielfach fallen; nur die Arminianer und Sozinianer hielten sie aufrecht. In den neuern Verhandlungen seit J. S. Semler ist die paulinische Herkunft zwar von Auslegern wie Ols-

hausen, Hofmann, Holtzheuer, eine indirekt paulinische durch Lukas oder Silas von Stier, Guericke, Delitzsch, Böhme nicht ohne Scharfsinn verfochten worden; aber im ganzen ist namentlich durch Bleek, Tholuck, Hilgenfeld, v. Soden diese Ansicht bleibend widerlegt worden, ohne daß jedoch über den wahren Verfasser eine Einigung erzielt worden wäre.

Der fehlende Briefeingang wird uns somit durch die kirchliche Tradition nicht ersetzt; denn sie steht schon bei Clemens Alex. selber unter dem Eindruck dieses Defekts und bietet uns eine ganze Reihe von Namen: Paulus, Barnabas, Clemens, Lukas, Silas, Apollos, welche zunächst nur den Wert von Hypothesen haben. So ist Clemens Rom. aus den Berührungen seines Briefs mit dem Hebräerbrief erraten, welche aber sichtlich auf Benützung beruhen, während sonst der Clemensbrief mit seiner trockenen Weitläufigkeit sehr von dem Schwung unsers Briefs absticht. Ebenso Lukas aus den sprachlichen Ähnlichkeiten seiner Schriften, welche in der Tat da, wo er selber spricht, nächst dem Hebräerbrief das beste Griechisch im Neuen Testament bieten. Aber die Sprache des Hebräerbriefs ist kunstvoller und volltönender, und Lukas war nach Kol. 4, 10 f. ein Heidenchrist wie Epaphras und Demas im Unterschied von den Männern „aus der Beschneidung“ Aristarch, Markus und Jesus Justus; der Verfasser des Hebräerbriefs dagegen ist nach seiner ganzen Gedankenwelt und Ausdrucksweise ein hellenistischer Judenchrist. Eben aus diesem Grunde kann er aber auch nicht Silas (Silvanus) sein; denn dieser Begleiter des Paulus auf der zweiten Missionsreise geht vorher Apg. 15, 22 f. als Vertrauensmann der Gemeinde von Jerusalem neben Judas Barsabas nach Antiochien, war also wahrscheinlich ein Palästinenser, während Paulus und Barnabas das hellenistische Element in der Deputation vertraten; auch sein zu Silvanus latinisierter Name Silas ist aramäisch. Apollos empfiehlt sich durch seine jüdische Abstammung und durch seine Heimat Alexandrien, an welche die schriftstellerische Haltung des Hebräerbriefs erinnert; aber auch seine Charakteristik Apg. 18, 24 f., daß er schriftkundig, schlagfertig und geistes-

mächtig gewesen sei, und die Andeutungen des ersten Korintherbriefs über ihn sind der Vermutung günstig, — wäre sie nur mehr als eine bloße Vermutung. Die einzigen Verfassernamen, die eine alte Tradition für sich haben, sind Paulus und Barnabas. Auch von diesen aber ist der des Paulus wohl nur aus dem Schluß des Briefes erraten, in welchem die Entschuldigung 13, 22 an Röm. 15, 15, die Erwähnung des Timotheus an 1. Kor. 4, 17, die Grüße von „denen aus Italien" an Phil. 4, 22 erinnern konnten; auch die alte Lesart *τοῖς δεσμοῖς μου* 10, 34 anstatt der richtigen *τοῖς δεσμίοις* konnte Kol. 4, 18 und ähnliche Stellen in Erinnerung rufen. Der Gedanke an Paulus war dennoch ein unglücklicher; denn 1. bezeichnet sich der Verfasser ausdrücklich als einen Schüler der ersten Zuhörer Jesu (2, 3 *ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη*); Paulus dagegen wollte gerade nicht bloß ein Apostelschüler sein, sondern ein Schüler Jesu (Gal. 1, 12). 2. Der Hebräerbrief ist in einem vortrefflichen, wohltönenden, sorgfältig ausgearbeiteten griechischen Stil geschrieben, nach F. Blaß[1]) geradezu in rhythmischer Kunstprosa, welche eine längere rhetorische Ausbildung des Schreibenden erforderte; die Sprache des Paulus dagegen ist oft inkorrekt, sie enthält Anakoluthe, sie ist gewaltiger, aber auch oft rauher und stürmischer, wie es der mehr dialektischen als ruhig entwickelnden Gedankenbildung des Apostels entspricht. 3. Der Hebräerbrief zitiert das Alte Testament fast immer genau nach den LXX, auch wo dieselben erheblich vom Grundtext abweichen (1, 6 *πάντες ἄγγελοι θεοῦ*; 10, 5 *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι*; 12, 26 *ἔτι ἅπαξ*); Paulus dagegen schließt sich zwar ebenfalls an die LXX an, zitiert aber frei aus dem Gedächtnis und erlaubt sich viele kleine Abweichungen. 4. Der Hebräerbrief ist mit der Gedankenwelt des alexandrinischen Judentums vertraut; vieles in ihm erinnert an die „Weisheit Salomos" und an die Schriften des Philo, und zwar nicht nur einzelne Ausdrücke, sondern auch die ganze Gegenüberstellung der sichtbaren und unsichtbaren Welt als des Schattens und Wesens; der strenge Inspirations-

---

[1]) (Barnabas) Brief an die Hebräer 1903.

begriff, nach welchem die alttestamentlichen Worte als direkte Äußerungen Gottes und des heiligen Geistes gefaßt und typologisch gedeutet werden; die Schilderung des Sohnes Gottes als des Hohenpriesters, wie Philo den Logos als Hohenpriester bezeichnet.[1]) Paulus dagegen scheint zwar die Weisheit Salomos z. B. in Röm. 1, 18 f. ebenfalls zu kennen; von Philo dagegen ist er nicht abhängig, und seine ganze Geistesart ist nicht alexandrinisch, sondern verrät die rabbinische Schulung. 5. Der Hebräerbrief nimmt eine andre Stellung zum Inhalt des Alten Testaments ein als Paulus. Er sucht zu zeigen, daß das Christentum mit seinen geistigen Heilsgütern und Hoffnungszielen das Reale, Ewige, schon in der Gegenwart Vollkommene biete im Unterschied vom Alten Bund, welcher in seinen irdischen Einrichtungen nur vorwärtsweisende Schatten und Vorbilder dieses Ewigen enthalten habe. Am Gesetz hebt er die Kultusordnungen hervor, an denen sich die typologische Deutung auf Christus am einleuchtendsten durchführen ließ; Christus dagegen beschreibt er am eingehendsten vom Typus des alttestamentlichen Hohenpriesters aus. Am Glauben betont er weniger die spezielle Beziehung auf Christus, als die allgemeine auf unsichtbare, zukünftige Güter und kann daher auch alttestamentliche Persönlichkeiten in großer Zahl als Vorbilder des Glaubens hinstellen. Paulus dagegen schreibt unter dem Eindruck seiner Bekehrung vom Pharisäismus, in welchem er vergeblich die Gerechtigkeit vor Gott durch Halten des Gesetzes gesucht hat; deshalb sind Alter und Neuer Bund ihm nicht bloß durch einen Stufenunterschied, sondern durch einen schneidenden Gegensatz getrennt. Das Alte Testament ist ihm wesentlich Gesetz, das die Sünde verwehrte und ihr doch nicht wehren konnte; dieses Gesetz ist ihm aufgehoben durch den Versöhnungstod Jesu, welcher dem Gläubigen die Rechtfertigung aus Gnaden bringt. — Aus allen diesen Gründen kann von Paulus als Verfasser nicht die Rede sein, und es bleibt Barnabas zu erwägen. Er war nach der Apostelgeschichte

---

[1]) Die Übereinstimmung des Zitats von Deut. 31, 6 in Hebr. 13, 5 mit Philo de conf. ling. 32 ist dagegen für zufällig anzusehen.

ein Levit aus Cypern (somit ein hellenistischer Judenchrist) und ein Schüler der Apostel,[1]) ein begüterter Mann, der die Mittel zu einer sorgfältigen literarischen Ausbildung besaß,[2]) ein Mann voll Geistes und Glaubens, der zu wichtigen Sendungen gebraucht wurde und Paulus in den Gemeinden zu Jerusalem und Antiochien einführte,[3]) eine Zeitlang Heidenmissionar mit Paulus, dann aber getrennt von ihm wirkend.[4]) Die abendländische Überlieferung, daß er der Verfasser des Hebräerbriefs sei, hat nichts Entscheidendes gegen sich;[5]) denn mit Unrecht hat man einige ungenaue Angaben über den alttestamentlichen Kultus (9, 4 der Räucheraltar im Allerheiligsten, der Mannakrug und Aaronsstab in der Bundeslade statt vor derselben; 7, 27 das tägliche Opfer des Hohenpriesters für sich und das Volk; 9, 21 die Besprengung der Stiftshütte und ihrer Geräte mit Blut) bei einem ehemaligen Leviten unmöglich gefunden. Der Verfasser hat überhaupt nicht den herodianischen Tempel vor Augen, sondern die Stiftshütte des Pentateuchs, und bei jenen Abweichungen handelt es sich um Mißverständnisse einzelner alttestamentlicher Ausdrücke, wie sie auch Philo und Josephus begegnet sind. Ist der Verfasser Barnabas, so erklärt es sich auch, wie der „Barnabasbrief“ unter den apostolischen Vätern, diese ursprünglich namenlose Schrift aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ihren Namen erhalten hat, nämlich infolge einer Verwechslung mit dem wahren Barnabasbrief, unserm Hebräerbrief. Beide behandeln das Verhältnis des Christentums zum Alten Bund, jedoch der „Barnabasbrief“ in schroff antijudaistischer Weise, indem er die ganze Geschichte Israels auf ein Mißverständnis der göttlichen Gebote in buchstäblichem Sinn zurückführt. Er hat im Abendland erst gegen 400 Fuß fassen können, weil man bis dahin dort den Hebräerbrief als Barnabasbrief kannte; dagegen in Alexandrien, wo man den Hebräerbrief für paulinisch hielt, konnte schon Clemens Alex. den „Barnabasbrief“ als eine

---

[1]) 4, 36. — [2]) 4, 37. — [3]) 9, 27; 11, 22 f. — [4]) 15, 39.

[5]) F. Dibelius, Der Verfasser des Hebräerbriefes, 1910, beruft sich dafür namentlich auf die Züge aus dem Erdenleben Jesu und auf angebliche Berührungen mit Markus und Lukas.

Apostelschrift im weitern Sinn zitieren. Die Barnabashypothese ist zur Stunde bei weitem die wahrscheinlichste, während Harnacks Versuch, Priska und Aquila als die Verfasser nachzuweisen, deren Namen nachträglich gestrichen worden seien,[1]) keinen Erfolg haben konnte. Wohl möglich ist indessen, daß der wahre Name des Verfassers durch den Verlust des ersten Briefblattes für immer verloren gegangen ist.

Wer sind nun die Leser des Hebräerbriefs? Aus dem Brief selber erfahren wir, daß sie schon lange mit dem Evangelium bekannt geworden waren,[2]) daß sie sich durch Hilfeleistung an die Glaubensgenossen einen Namen gemacht hatten,[3]) daß sie bald nach ihrer Bekehrung schwere Trübsal erlitten hatten durch Beschimpfungen, Güterberaubungen und Einkerkerungen,[4]) und daß die ersten Vorsteher der Gemeinde den Tod gefunden hatten.[5]) Seither war jedoch eine Erschlaffung der Glaubenszuversicht eingetreten,[6]) und infolge derselben auch eine Lockerung des Gemeinschaftsbewußtseins, die sich im Wegbleiben mancher von den Versammlungen äußerte[7]) und sie zum gänzlichen Abfall vom Christentum zu verleiten drohte.[8]) Die Ursache jener Erschlaffung lag darin, daß die Feindseligkeiten von außen andauerten, wenn auch weniger heftig,[9]) und dagegen die erwartete Wiederkunft Christi ausblieb.[10]) Deshalb muß der Verfasser zum Festhalten am christlichen Bekenntnis[11]) und an der Hoffnung auf die Erfüllung der Zusagen Gottes,[12]) zur Geduld im Leiden[13]) und zu festem

---

[1]) Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1900, 16 f.

[2]) 5, 12. — [3]) 6, 10.

[4]) 10, 32 f.; daß keine Martyrien vorgekommen seien, scheint mir aus 12, 4 nicht hervorzugehen; denn hier ist vom Kampf gegen die Sünde die Rede.

[5]) 13, 7; daß noch zur Zeit des Briefs Gemeindeglieder gefangen waren, folgt aus 13, 3 nicht; es können Auswärtige gemeint sein.

[6]) 4, 1; 6, 12; 10, 35; 12, 12 f. — [7]) 10, 25.

[8]) 2, 1 f.; 3, 12 f; 4, 11; 6, 6; 10, 29.

[9]) 10, 36; 12, 1. 3. 7. 11; 13, 13.

[10]) Daher die häufigen Hinweisungen auf dieselbe 1, 6; 2, 8; 9, 28; 10, 25; 10, 37 f.; 12, 26 f.

[11]) 4, 14; 10, 23. — [12]) 4, 11; 6, 11. — [13]) 10, 36; 12, 1.

Zusammenhalten[1]) ermahnen. Es war somit bei den Lesern durch schwere Erfahrungen, zu denen auch die Trennung von ihrem Lehrer, dem Schreiber des Briefes kam,[2]) das Vertrauen auf den Sieg des Evangeliums wankend geworden; sie trauten der Sache Christi nicht mehr völlig, und es regten sich auflösende Tendenzen. Aber nach welcher Richtung gingen dieselben? Früher wurde allgemein angenommen, es handle sich um einen drohenden Rückfall in das Judentum, und die Leser seien Judenchristen gewesen. Diesen Sinn hat schon die alte Überschrift *Πρὸς Ἑβραίους*, unter welchen der Brief in den kirchlichen Gebrauch übergegangen ist. Sie leidet an großer Unbestimmtheit; denn *Ἑβραῖος* bedeutet in vorchristlicher Zeit überhaupt den Israeliten im Gegensatz zu den heidnischen Nachbarn des Landes Kanaan, zur Zeit Jesu den palästinensischen, aramäisch redenden Juden im Gegensatz zu den Hellenisten, den griechisch redenden Juden in der Diaspora.[3]) Wir kommen also mit dieser Überschrift nur bis zu der Annahme, daß die Leser aramäisch redende Judenchristen oder überhaupt geborne Juden gewesen seien; aber dann stellt sich erst recht die Vermutung ein, daß der Titel aus dem Inhalt des Briefs gefolgert sei und aus einer Zeit stamme, wo mit dem Anfang des Briefs bereits seine ursprüngliche Adresse verloren gegangen war. Um überhaupt einen Titel zu haben, setzte man vermutungsweise hin „An Judenchristen“. Viel bestimmter als dieser fragwürdige Titel scheint der ganze Inhalt des Briefs für judenchristliche Leser zu sprechen; wird ja doch in demselben die Herrlichkeit und Einzigartigkeit des Christentums durchweg durch Vergleichung mit den religiösen Gütern des Alten Bundes nachgewiesen. Christus wird in seiner Erhabenheit über die Engel und Mose, über das alttestamentliche Priestertum und seine Opfer geschildert; muß nicht die Veranlassung die gewesen sein, daß die Leser von diesen festbegründeten nationalen Religions-

---

[1]) 3, 13; 10, 24; 13, 1. — [2]) 13, 19.

[3]) Apg. 6, 1; wenn Paulus sich 2. Kor. 11, 22 und Phil. 3, 5 einen *Ἑβραῖος* nennt, obwohl er aus Tarsus war, so betont er damit, daß in seiner Familie aramäisch und nicht griechisch geredet wurde.

ordnungen sich wieder angezogen fühlten und Lust zeigten, das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias wieder aufzugeben, weil er nicht in den Wolken des Himmels erschien? Besonders deutlich scheint 13, 19 nach dieser Richtung zu weisen; hier werden die Leser ermahnt, sich nicht von mancherlei fremden Lehren verführen zu lassen; denn es sei gut, „daß das Herz durch Gnade befestigt werde, nicht durch Speisen, von welchen die keinen Nutzen hatten, die darin wandelten.“ Hienach scheinen die Urheber der „fremden Lehren“ auf Speisen Gewicht gelegt zu haben, etwa wie die Irrlehrer in Kolossae;[1]) diese aber sind unstreitig geborne Juden; oder es handelt sich um die Betonung der jüdischen Speiseverbote, welche nur gegenüber gebornen Juden einen Sinn hatte. Ebenso wird nachher[2]) die Versöhnung durch den Tod Jesu dem Kultus derer, „die dem Zelte dienen“, entgegengestellt, und die Leser aufgefordert, vor das Lager hinaus zu Jesus zu kommen und seine Schmach zu tragen, da wir keine irdische Stadt wie Jerusalem haben, sondern die künftige suchen. Auch dies scheint anzudeuten, daß die Leser früher den jüdischen Gottesdienst mitgemacht hatten und nun aufgefordert werden müssen, sich der Anhänglichkeit an denselben völlig zu entschlagen. Daher erklärt B. Weiß (in der S. 110 genannten Schrift) die Leser für palästinensische Judenchristen, welche der Verf. ca. 65 n. Chr. vor dem Rückfall ins Judentum warne und zur offenen Lossagung vom jüdischen Kultus ermahne. — Allein demgegenüber spricht eine Reihe von Gründen dafür, daß gegen den ersten Anschein die Leser Heidenchristen gewesen sind. 1. Wo sollte man die judenchristliche Gemeinde oder den Komplex von Gemeinden suchen, an welche der Brief gerichtet wäre? In Jerusalem gewiß nicht; zu dieser Muttergemeinde paßt der unentwickelte Stand der christlichen Erkenntnis nicht, welchen der Verfasser tadelt,[3]) und zur Wohltätigkeit an andern[4]) hatte sie die Mittel so wenig gehabt, daß sie selbst von den Heidenchristen mußte

---

[1]) Kol. 2, 16 f. — [2]) 13, 10 f.
[3]) 5, 12. — [4]) 6, 10.

unterstützt werden.[1]) Im übrigen Palästina, etwa im Ostjordanland ebensowenig; denn was sollte diesen Leuten aramäischer Zunge ein griechischer Brief? Ihn als Übersetzung aus einem semitischen Original zu fassen, verwehrt uns die flüssige Sprache, und dazu kommen Wortspiele wie *ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν* 5, 8; *οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν* 13, 14. In Syrien und in Ägypten, zu dessen Gunsten Wieseler an den jüdischen Tempel zu Leontopolis erinnert hat, gab es schwerlich rein judenchristliche Gemeinden; in Mesopotamien und Babylonien wären sie eher denkbar, weil dort nach Josephus und dem Talmud unzählige Juden lebten, und manche Städte fast ganz in ihren Händen waren; allein die Spuren einer frühen Verbreitung des Christentums auch dorthin sind spärlich und unsicher;[2]) wir würden damit in den fernsten Osten hinausgeführt, während der Brief gerade im Westen (bei Clem. Rom.) zuerst auftaucht, wo es keine judenchristlichen Gemeinden gab. 2. Die Argumentation aus dem Inhalt verwechselt ein Bedürfnis des Verfassers mit einem Bedürfnis der Leser. Der Verfasser ist ohne Zweifel ein alexandrinisch gebildeter Judenchrist und fühlt sich gedrungen, seinen Lesern den Wert des christlichen Heils an dem zu demonstrieren, was ihm früher das Höchste gewesen war, und was auch sie durch die Lektüre der LXX als Gottes Wort aus alter Vorzeit kannten. Ganz ebenso hat Paulus in den Hauptbriefen seinen Lesern die Rechtfertigung durch den Glauben aus dem Alten Testament bewiesen, obwohl sie keine gewesenen Juden, sondern galatische, griechische, römische Christen waren. Auch der Hebräerbrief will zeigen, daß die Erlösung durch Christus uralten göttlichen Heilsabsichten entspreche; eigentümlich ist ihm nur die typologische Darstellung derselben anstatt der antithetischen bei Paulus. Dieser Nachweis war aber für Heidenchristen ebenso wichtig wie für Judenchristen; er befreite sie von dem Bedenken, daß das Evangelium ein plötzlich aufgetauchtes Novum, der Glaube an dasselbe ein Abenteuer sei. Auch die Stelle 13, 9 f. läßt sich aus

[1]) Gal. 2, 10. — [2]) Apg. 2, 9; 1. Petr. 5, 13.

diesem Gesichtspunkt verstehen ohne Beziehung auf jüdische Verlockungen, die an die Leser herangetreten seien. Die *διδαχαὶ ποικίλαι καὶ ξέναι* sind Zureden zum Abfall *ἀπὸ θεοῦ ζῶντος*, wie es 3, 12 heißt, d. h. vom Christenbekenntnis zu den *λεγόμενοι θεοί*[1]) des Heidentums; diesen gegenüber sollen sie sich durch die Gnade stärken lassen, welche fester an den lebendigen Gott knüpft als die Opfer und Opfermahlzeiten der vorchristlichen Zeit[2]) und sollen im Glauben an den Versöhnungstod Jesu zu ihm hinaus vor das Lager gehen, d. h. sich mutig von der Welt lossagen, die nicht an ihn glauben will, und ihn im Himmel suchen, wo er ist.[3]) Diese Deutung entspricht der ganzen Typologie des Briefs mit ihrem durchgehenden Gegensatz von Himmel und Erde, während man bei der speziellen Deutung auf das Volk Israel dem Verfasser die Meinung beilegen müßte, die Leser sollten jetzt erst eine besondere Kultusgemeinschaft neben der jüdischen bilden und die damit verbundene Schmach auf sich nehmen. 3. Die Leser des Briefs kennen den Timotheus und erwarten ihn bei sich zu sehen;[4]) nun war aber Timotheus der vertrauteste Genosse des Paulus in der Heidenmission, und wiewohl er nach der Apostelgeschichte (16, 3) im Blick auf die Mission unter den Juden die Beschneidung erhielt, so vernehmen wir doch nirgends, daß er auch in judenchristlichen Gemeinden gewirkt habe; somit sind die Leser wahrscheinlich Heidenchristen. Vielleicht dürfen wir noch einen Schritt weiter gehn und sagen: es sind römische Christen. Die erste annehmbare Überlieferung über den Verfasser (die Barnabastradition) ist abendländischer Herkunft; der erste Gebrauch des Briefs tritt uns in Rom (im ersten Clemensbrief) entgegen; das Lob der Wohltätigkeit der Leser 6, 10 erinnert auffalland an die Worte des Dionysius von Korinth im zweiten Jahrhundert an Soter von Rom: *ἐξ ἀρχῆς ὑμῖν ἔθος ἐστὶ τοῦτο, πάντας ἀδελφοὺς ποικίλως εὐεργετεῖν,*[5]) wozu sie durch ihre beträchtliche Anzahl und durch Mitglieder wie die Phil. 4, 22 erwähnten die Mittel besaßen. Die

---

[1]) 1. Kor. 8, 5. — [2]) 13, 10. — [3]) 13, 13. — [4]) 13, 23.
[5]) Eus. Kg. V, 23, 10.

frühern Anfechtungen 10, 32 f. (besonders den Ausdruck θεατριζόμενοι) und der Tod der ersten „Führer“ 13, 7 lassen sich ungezwungen auf die neronische Christenverfolgung beziehen; endlich ist der Gruß von „denen aus Italien“ 13, 24 am verständlichsten, wenn der Brief nach Italien ging. Daher schließt Zahn auch auf römische Adressaten, nur denkt er an eine judenchristliche Hausgemeinde der Weltstadt (Vgl. S. 57 f.). Wo der Brief geschrieben ist, läßt sich nicht bestimmen; denn die alexandrinische Schriftbehandlung des Verfassers hat mit dem Abfassungsort nichts zu tun; nur daß er aus dem Morgenland abgegangen, ist höchst wahrscheinlich. Perdelwitz denkt wegen der scharfen Beurteilung der Rückfälligen 6, 4 f. und 10, 26 f. an 1. Joh. 5, 16 und an einen „Presbyter“ des Irenäus, der ebenso lehrt, und kommt so auf Kleinasien als Absendungsland. Die ursprüngliche Adresse des Briefs aber dürfen wir mit ziemlicher Sicherheit bei der größtenteils heidenchristlichen Gemeinde zu Rom suchen. Die Unterschrift Ἐγράφη ἀπὸ Ἰταλίας διὰ Τιμοθέου in späten Handschriften ist so ungeschickt erraten wie die meisten dieser Subskriptionen.

Es bleibt noch die Abfassungszeit zu bestimmen. Wer an Paulus als Verfasser dachte, war durch das Todesjahr desselben gebunden und hatte nun die schwierige Aufgabe, einen Zeitpunkt im Leben des Apostels ausfindig zu machen, wo er sich veranlaßt gesehen hätte, gegen die Gal. 2, 9 erwähnte Abrede an eine judenchristliche Gemeinde zu schreiben. Wer von Paulus absieht, ist frei, über das Jahr 70 hinauszugehen, und in der Tat gehen manche bis in Domitians (ca. 90 n. Chr.) oder Trajans Zeit (ca. 115) herab. Als Hauptgrund hierfür wird geltend gemacht, im Hebräerbrief werden bereits die paulinischen Briefe (namentlich der erste Korinther-, Römer- und Epheserbrief) benützt, vielleicht auch der erste Petrusbrief und die Schriften des Lukas, welche selber erst dem Ende des ersten oder Anfang des zweiten Jahrhunderts zuzuweisen seien. Im Römer- wie im Hebräerbrief werde Abraham als Vorbild des Glaubens hingestellt, werde zur Friedfertigkeit, Bruderliebe und Gastfreundschaft ermahnt; im ersten

Korinther- wie im Hebräerbrief werden die Israeliten in der Wüste als warnendes Beispiel geschildert, Milch und feste Speise in geistiger Bedeutung als Nahrung der Neugewonnenen und der Geförderten unterschieden, die Zeit der Apostel für die Endzeit der Welt erklärt, u. a. m. Allein dies sind Gedanken, welche dem Urchristentum gemeinsam waren, und namentlich wenn Barnabas, der Begleiter des Paulus, den Hebräerbrief geschrieben hat, erklären sich die Anklänge leicht ohne Entlehnung aus paulinischen Briefen. Dann verstehen wir auch den Zufall, daß Hebr. 10, 30 wie Röm. 12, 19 die Stelle Deut. 32, 35 zitiert wird *Ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω* nach dem hebräischen Text, und nicht *Ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω* nach den LXX. Nimmt man Barnabas als Verfasser an, so wird man geneigt sein, nicht tief herunter zu gehn, weil er älter als Paulus gewesen zu sein scheint.[1]) Zwei Gründe, von denen aber keiner durchschlagend ist, sprechen für Abfassung des Briefs vor 70, dem Jahr der Zerstörung Jerusalems: erstlich, daß alttestamentliche Gebräuche häufig im Präsens angeführt werden (*ἀρχιερεὺς καθίσταται* 5, 1; *δεκάτας λαμβάνουσιν* 7, 8; *σκιᾷ λατρεύουσιν* 8, 5; *εἰσίασιν οἱ ἱερεῖς* 9, 6; *θυσίαι προσφέρονται* 9, 9; *τὰ σώματα κατακαίεται* 13, 11). Dies scheint uns bei der Zeit festzuhalten, in welcher der Tempelkultus noch bestand; aber genauere Beobachtung zeigt, daß der Verfasser gar nicht den Tempeldienst vor Augen hat, sondern die mosaische Stiftshütte von Exod. 25 f., und daß er von derselben im zitierenden Präsens redet, welches lediglich besagt: wie wir in der Schrift lesen, verhält es sich so und so.[2]) Dieses zitierende Präsens wenden auch Josephus, Clemens Rom. und „Barnabas" auf die alttestamentlichen Bräuche an, Autoren, die unbestritten nach 70 anzusetzen sind. Gewichtiger scheint der andre Grund zu sein, daß die Zerstörung Jerusalems, mit welcher der Tempelkultus (für das Volksbewußtsein die geradlinige Fortsetzung des Dienstes in der Stiftshütte) sein Ende erreichte, im Hebräerbrief mit keiner Silbe erwähnt

---

1) Apg. 14, 12; 9, 27.

2) Vgl. den Liedervers „Da hat ein Paulus Lust zu scheiden" etc.

wird, obwohl 8, 13 dazu Gelegenheit gewesen wäre. Wenn es hier heißt, der Alte Bund sei schon durch die Weissagung Jerem. 31, 31 f. antiquiert und für dem Verschwinden nahe erklärt worden, so hätte sich der kräftigste Beweis dafür, daß die Zeit der alttestamentlichen Schattenbilder vorüber sei, nach unserm Gefühl daraus entnehmen lassen, daß dieses Verschwinden der Tieropfer nun wirklich zur Tatsache geworden war, falls der Verfasser nach 70 schrieb. Der um 120 schreibende „Barnabas“ unterläßt nicht, jenen Tatbeweis mit ins Feld zu führen.[1]) Sind wir jedoch sicher, wie der so viel feiner empfindende Verfasser des Hebräerbriefs in diesem Punkte gefühlt hat? Es mußte für einen jüdisch gebornen Verfasser überaus peinlich sein, auf die entsetzliche Katastrophe des Jahres 70 zu reden zu kommen, und das bloße argumentum e silentio darf uns nicht zu schwer wiegen. Weil nun andrerseits die neronische Verfolgung 10, 32 f. nicht als soeben geschehen, sondern als das Ereignis einer bessern Vorzeit der Leser erwähnt wird, so sind wir wohl genötigt, in die nächsten Jahrzehnte nach 70 hinabzugehen. Zahn nimmt ca. 80 als Entstehungszeit an, freilich mit der seltsam künstlichen Begründung, daß die „vierzig Jahre“ aus Ps. 95, 10 in Hebr. 3, 7 f. typologisch auf die seit den Erdentagen Jesu verstrichene Zeit gedeutet seien. Der *λόγος τῆς παρακλήσεως* des Barnabas hat in der Zeit der Flavier den Fortbestand des Christentums in Rom sichern helfen und durch die klare Lösung der neuen Religion von allem Vorchristlichen das Verständnis tiefer angelegter Naturen für die Sprache des göttlichen Gerichts über Israel dokumentiert.

So wie wir den Brief jetzt haben, ist er allerdings, wie Overbeck bemerkt hat, gleich seinem Melchisedek (7, 3) „vaterlos, mutterlos und ohne Geschlechtsregister“ und hat daher lange Zeit gebraucht, bis er in der Kirche unter einem unrichtigen Namen allgemein anerkannt wurde. Aber durch seinen Inhalt bezeugt er sich laut genug als das Werk eines Schriftgelehrten, der zum Himmelreich gelehrt war und dem Apostelkreis nahe stand. Er hat kräftig

---

[1]) 4, 14; 16, 4.

dazu beigetragen, die Gedanken des Paulus auch denen zugänglich zu machen, welche seinen Kampf mit dem Pharisäismus und Judaistentum nicht mitgekämpft hatten. Durch seine Ausprägung der christlichen Grundwahrheiten in alexandrinischer Gestalt ist er ein Vorläufer der Geistesarbeit geworden, welche im zweiten und dritten Jahrhundert dem Christentum in Alexandria seine erste Theologenschule gegeben hat.

§ 16. Der erste Petrusbrief.

Kühl in Meyers Komm. XII[6] 1897. — v. Soden in Holtzmanns Handkomm. III, 2[3] 1899. — Gunkel in den Schriften des N. T. von J. Weiß II[2] 1908. — Usteri, Wissensch. u. prakt. Komm. über den 1. Petrusbrief 1887. — Monnier, la première épître de l'apôtre Pierre 1900. — Windisch in Lietzmanns Handbuch z. N. T. IV 1911. — Knopf in Meyers Kommentar z. N. T. XII 1912. — R. Perdelwitz, Die Mysterienreligion und das Problem des I. Petr. 1911.

Zwei Briefe des Neuen Testaments wollen von Petrus geschrieben sein, dem ehemaligen Fischer Simon am See Genezareth, welcher unter den ersten ein Jünger Jesu wurde und durch seine begeisterte Anhänglichkeit, Aufopferungsfähigkeit und sympathische Offenheit bei Jesus schöne Erwartungen weckte, die sich in dem Beinamen Kepha (Fels, Petrus) ausgedrückt finden. Simon wurde der Wortführer des Kreises der Zwölf und beantwortete in ihrem Namen die schwerwiegende Frage Jesu bei Cäsarea Philippi mit dem Messiasbekenntnis; daneben übte er den Meister in der Geduld durch naives Selbstvertrauen, vorschnelles Dreinreden und plötzlichen Wechsel der Stimmungen. Davon zeugt besonders seine Verleugnung Jesu; aber eine Erscheinung des Auferstandenen[1]) stellte den Felsenmann in ihm wieder her, und von nun an war er der Sprecher und Führer der Jüngergemeinde. Am Pfingstfest und vor dem Synedrium redete er durchschlagend zu den Juden von Jesus als dem Messias, und seit der Stephanusverfolgung bereiste er auch die Gegenden außerhalb Jerusalems (Samarien und die Meeresküste). Durch

[1]) Luk. 24, 34; 1. Kor. 15, 5; vgl. Joh. 21, 15 f.

die Verfolgung unter Herodes Agrippa I ward er 44 n. Chr. aus Jerusalem vertrieben,[1]) und von da an finden sich nur noch vereinzelte Spuren seiner Tätigkeit. An der Apostelkonferenz in Jerusalem (48 n. Chr.) redete er zugunsten der Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz und gab dem Paulus mit Johannes und Jakobus den Handschlag der Gemeinschaft; dagegen war er bei der Gefangennahme des Paulus nicht in Jerusalem, während Jakobus als anwesend genannt wird.[2]) Im ersten Korintherbrief erwähnt Paulus, daß er predigend von Ort zu Ort zog;[3]) im Johannesevangelium ist angedeutet, daß er zuletzt den Märtyrertod gestorben sei.[4]) Die kirchliche Überlieferung weiß noch mehr von ihm zu erzählen: er habe Kinder gehabt;[5]) seine Frau sei vor ihm hingerichtet und von ihm ermutigt worden;[6]) er habe die Gemeinde in Korinth gründen helfen und sei gleichzeitig mit Paulus zu Rom Märtyrer geworden;[7]) er sei gekreuzigt worden,[8]) und zwar mit dem Kopf abwärts.[9]) Seit dem dritten Jahrhundert heftet sich an seine Person ein ganzer Legendenkreis, der uns namentlich in den clementinischen Homilien und Rekognitionen, sowie in den Petrusakten und ihren späteren Bearbeitungen vorliegt; hier verfolgt Petrus den Magier Simon unter beständigen Disputationen von Cäsarea bis Antiochien und macht ihn überall zuschanden; zuletzt bereitet er ihm in Rom ein schmähliches Ende und wird dafür von Nero getötet. Aus dem jugendlichen Ehemann und Vater macht die Legende eine asketische Erscheinung; Petrus wird ein alter Mann mit Glatze, der kein Fleisch ißt und vor jedem Orte flieht, wo sich ein Weib befindet, ja sich von Gott die Lähmung seiner eignen Tochter ausbittet, damit sie nicht durch ihre Schönheit andern zum Schaden gereiche.[10]) Ebenso seltsam

---

[1]) Apg. 12, 17. — [2]) Apg. 21, 18. — [3]) 9, 5. — [4]) 21, 19.

[5]) Clem. Alex. Strom. III, 6, 52.

[6]) Clem. Alex. Strom. VII, 11, 63.

[7]) Dion. Cor. bei Eus. Kg. II, 25, 8; vgl, Clem. Rom. 1. ad Cor. 5, 4; Cajus bei Eus. Kg. II, 25, 7.

[8]) Tertullian de praescr. 36.

[9]) Origenes bei Eus. Kg. III, 1, 2.

[10]) Hennecke, N. T. Apokryphen S. 391 f.

ist die Umwandlung ins Hierarchische, welche Petrus namentlich in der römischen Lokaltradition durchgemacht hat: aus dem Wanderprediger unter der Beschneidung wurde der erste Bischof von Antiochien und Rom; er soll die römische Gemeinde gegründet und ihr 25 Jahre vorgestanden haben; so gab sich die Gemeinde der Welthauptstadt einen apostolischen Stifter, wie es ihrer Würde angemessen schien, während die Geschichte nur die letzten Schicksale des Petrus in Rom lokalisiert.

Der Inhalt des ersten Briefs, welcher den Namen des Petrus trägt, ist nicht schriftstellerisch sorgfältig disponiert; doch läßt sich folgender Gedankengang erkennen: Nach dem Eingangsgruß (1, 1. 2) dankt der Verfasser Gott für das Hoffnungsgut der ewigen Herrlichkeit, welche uns gewiß ist durch Jesus Christus, den von den Propheten Geweissagten, jetzt Erschienenen und bald Wiederkommenden, und zu welcher alle Trübsale der Christen nur die Vorbereitung bilden (1, 3—12). Dann folgt die Mahnung zu einem heiligen Wandel in der Liebe, wie er den Gläubigen als den durch Christus Erlösten und durch das Evangelium Wiedergeborenen, als dem neuen Bundesvolke gezieme (1, 13—2, 10). Hierauf die besondre Ermahnung zu einem ehrenhaften Betragen den Heiden gegenüber, sei es im Verkehr mit den Behörden oder mit den Sklavenbesitzern, deren Willkür den Christen vermöge des Blicks auf die Leiden Jesu nicht zur Gegenwehr verleiten könne, oder mit den Ehegatten, namentlich in gemischten Ehen, oder überhaupt menschlicher Vergewaltigung gegenüber, welche die Christen mit Gutem vergelten sollen (2, 11—3, 12). Auch in Anfeindungen und Leiden sollen sich die Leser an Christi Leiden und Erhöhung stärken und nur um so entschiedener an ihrer den Heiden auffälligen Lebensweise festhalten (3, 13—4, 6). Untereinander sollen sie helfende Liebe üben, einander in der Trübsal auf Gott den Schöpfer und Richter hinweisen, den Ältesten gehorchen, welche ihrerseits zur Pflichttreue ermahnt werden, und gegenüber dem Teufel wachsam sein, wozu Gott selber sie stärken werde (4, 7—5, 11). Den Schluß bilden einige persönliche Mitteilungen (5, 12—14).

Der Brief ist gerichtet an die *ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας*, also an Bewohner des nördlichen, mittlern und westlichen Kleinasiens. Der Ausdruck *διασπορά* bezeichnet gewöhnlich die außerhalb Palästinas wohnende Judenschaft;[1]) daher vermuten B. Weiß und Kühl mit manchen Ältern, es seien hier judenchristliche Gemeinden angeredet, welche sich zwischen dem Pfingstfest und der zweiten Missionsreise des Paulus in Kleinasien gebildet hätten. Petrus schreibe an dieselben, weil Paulus noch nicht unter ihnen gewirkt habe, und der Brief sei daher sehr früh anzusetzen. Allein von solchen vorpaulinischen Gemeinden Kleinasiens besitzen wir sonst keine Spur, und Stellen wie 1, 14 (*ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις*); 1, 18 (*ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου*); 2, 10 (*οἵ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ*); 4, 3 (*τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι, πεπορευμένους ἐν . . . . ἀθεμίτοις εἰδωλολατρείαις*) weisen deutlich auf geborene Heiden hin. Der Ausdruck *διασπορά* schließt sich allerdings an den jüdischen Sprachgebrauch an, aber in dem Sinne, daß die Leser als Glieder des wahren Gottesvolks, der Christengemeinschaft angeredet werden,[2]) welche seit der Stephanusverfolgung als zersprengte und durch die Zersprengung wachsende weiterlebte.[3]) Der Ausdruck *παρεπίδημοι* (Aufenthalter) ist ebenfalls in abgeleitetem Sinne gebraucht, nicht von Beisassen in Palästina, wie Gen. 23, 4 Abraham sich bei den LXX einen *παρεπίδημος* nennt, sondern von Bürgern des kommenden Himmelreichs, welche sich auf der Erde als *πάροικοι* fühlen[4]) wie Jakob in Kanaan.[5]) Die Leser sind Fremdlinge unter ihrer Umgebung durch ihre ganze Art und Lebensweise; aber von Gott sind sie auserwählt zu einem neuen, heiligen Volksverband.

Wie kommt aber Petrus, der Apostel der Beschneidung dazu, an die Heidenchristen in Kleinasien zu schreiben?

---

[1]) Joh. 7, 35.

[2]) Wie 2, 9 (die Christen Gottes heiliges Eigentumsvolk) und 3, 7 (die Christen Kinder der Sara).

[3]) Apg. 8, 1. 4; 11, 19.

[4]) 1. Petr. 2, 11. — [5]) Gen. 47, 9; vgl. Ps. 39, 13.

Die Veranlassung ist eine schwere Bedrängnis derselben durch die Heiden,[1]) welche um ihres Christenstandes willen[2]) über sie wie über ihre Glaubensgenossen im römischen Reich erging,[3]) und bei der sie geschmäht[4]) und ins Verhör genommen wurden.[5]) Also eine ähnliche Situation wie bei den Lesern des Hebräerbriefs: nicht planmäßige, blutige Verfolgung, aber argwöhnische Beobachtung und feindselige Reden gegen sie. Nachrichten von diesen Zuständen in Kleinasien haben den Verfasser bewogen, an die dortigen Christen ein Trost- und Ermunterungsschreiben zu richten. Weil er aber als ein persönlich Unbekannter an sie schreibt, fehlt es fast ganz an persönlichen Bemerkungen, und dies macht die chronologische Festlegung des Briefs schwierig; sie läßt sich nicht ohne vorherige Beantwortung einiger andern Fragen vollziehen.

Als Ort der Abfassung wird 5, 13 Babylon genannt. wo Markus bei dem Verfasser war, und Silvanus ihm den Brief ausfertigen half.[6]) Sorgfältiger, als es gewöhnlich geschieht, sollte die Frage erwogen werden, ob dieses Babylon nicht am Euphrat zu suchen sein dürfte, wo von der Zeit des Exils her zahlreiche Juden lebten; ihr Mittelpunkt war Nahardea am Euphrat, und Josephus sowohl wie der Talmud wissen manches von ihren Schicksalen und Gebräuchen zu erzählen. Eine Gegend mit so starker jüdischer Bevölkerung konnte den Apostel der Beschneidung wohl zu einem Missionsversuch im Partherreich einladen, und von dort aus könnte er nach Kleinasien geschrieben haben. Dennoch wird dieser Gedanke ebensowenig wie der an das ägyptische Babylon festzuhalten sein; denn 1. war Babylon seit der Diadochenzeit je länger je weniger eine bewohnte Stadt; aus seinen Überresten wurden andre Städte wie Seleucia und Ktesiphon gebaut, welche den Handel an sich zogen, und die Juden pflegten schon damals den Handelsgelegenheiten nachzugehen. 2. Es fehlt sonst an jeder Nachricht über eine so frühe Mission des Christentums in Babylonien; denn die spätere Legende von einer

---

[1]) 1, 6; 3, 14; 4, 12. — [2]) 4, 16. — [3]) 5, 9.
[4]) 2, 12; 3, 9; 4, 4. 14. — [5]) 3, 15. — [6]) 5, 12.

Wirksamkeit des Thomas oder Thaddäus daselbst ist völlig wertlos, und die Behauptung einiger Nestorianer, daß Petrus in ihrem Lande gepredigt habe, beruht nur auf unsrer Stelle 1. Petr. 5, 13 und ist sichtlich von kirchlichem Lokalpatriotismus beeinflußt. 3. Die Apokalypse des Johannes zeigt,[1]) daß Babylon schon in jener Zeit ein gangbarer Geheimname unter den Christen für Rom war, in welchem sie ihre Gefühle des Abscheus gegen die lasterhafte Welthauptstadt zusammenfaßten, ohne daß man sie deshalb wegen unheilbringender Äußerungen über die Roma aeterna zur Rechenschaft ziehen konnte. Ist der Brief in Rom geschrieben, so erklärt sich die Anwesenheit des Markus und Silvanus daselbst ohne Schwierigkeit.

Nun ist aber die Echtheit des ersten Petrusbriefs aus folgenden Gründen bestritten worden: 1. Wegen seiner Verwandtschaft mit andern neutestamentlichen Briefen, die auf Benützung derselben zu beruhen scheint. Dies gilt vom Römerbrief (9, 25 = 1. Petr. 2, 10 das nicht-mein-Volk; 9, 33 = 1. Petr. 2, 6 f. der Stein des Anstoßens; 12, 1 = 1. Petr. 2, 2 der Ausdruck *λογικός*; 12, 2 = 1. Petr. 1, 14 das Wort *συσχηματίζεσθαι*; 12, 3 = 1. Petr. 4, 10 f. die Charismen; 12, 17 = 1. Petr. 3, 9 Warnung vor Rachsucht; 13, 3 = 1. Petr. 2, 14 Gehorsam gegen die Obrigkeit; 13, 5 = 1. Petr. 2, 19 Leiden um des Gewissens willen; 13, 12 = 1. Petr, 2, 9 Finsternis und Licht), vom Epheserbrief (1, 4 = 1. Petr. 1, 20 die Vorausbestimmung Gottes; 1, 18 = 1. Petr. 1, 4 das ewige Erbe; 1, 21 = 1. Petr. 3, 22 Christus über die Engel erhöht; 3, 10 = 1. Petr. 1, 12 das Interesse der Engel am Heilswerk; 5, 22 f. = 1. Petr. 2, 18 f. die Haustafel; 5, 11 = 1. Petr. 5, 8 der Kampf gegen den Teufel) und vom Jakobusbrief (1, 2 f. = 1. Petr. 1, 6 f. die mancherlei Anfechtungen; 1, 11 = 1. Petr. 1, 24 das Welken des Grases; 1, 21 = 1. Petr. 2, 1 das Ablegen der Bosheit; 4, 6 f. = 1. Petr. 5, 5 f. die Demütigung vor Gott; 5, 20 = 1. Petr. 4, 8 die Liebe deckt die Sünden). Allein erstlich beruhen solche Übereinstimmungen nicht notwendig auf bewußter Entlehnung; sie können vielmehr

---

[1]) 14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 10. 21.

gemeinsame Erinnerung an alttestamentliche Worte[1]) oder an Worte Jesu, die uns sonst nicht erhalten sind, zur Ursache haben, oder aus dem starken Einfluß des Einen Geistes stammen, der diese Männer beseelte und sie treffende Ausdrücke aufs unbefangenste voneinander annehmen ließ. Welche Rolle spielen noch heute in allen Lagern der Kirche die religiösen Leitmotive, in denen das Denken und Verlangen einer Zeit sich einen prägnanten Ausdruck gibt! Überall erklingen sie wieder, in den Predigten, in den Zeitschriften, auf den Kongressen, und doch würde man es pedantisch finden, jedes nach seiner Herkunft zu fragen. Sodann aber ist es bei dem damaligen lebhaften Verkehr und Austausch von Briefen[2]) sehr wohl denkbar, daß Petrus jene Briefe, namentlich den Römerbrief wirklich gelesen und sich manches daraus gemerkt hat, natürlich nicht in Form von Auszügen wie ein Gelehrter, aber so, daß ihm vieles daraus im Gedächtnis haftete und sich ihm von selber als Ausdruck seiner Gedanken darbot, wenn er zu schreiben hatte. Es wird 2. eingewendet, daß der Inhalt des Briefs bis auf wenige ihm eigentümliche Gedanken (über die Propheten 1, 10 f.; über die Hadesfahrt Christi und seine Heilspredigt an die Geister der in der Sintflut Umgekommenen[3]) 3, 19 f. und 4, 6; über die Taufe als Gegenbild der Sintflut 3, 21) lediglich einen abgeschwächten Paulinismus darstelle, wie er dem geschichtlichen Petrus nicht anstehe, den Paulus in Antiochien habe bekämpfen müssen. Daher wird vermutet, ein Schüler des Paulus habe in der Verfolgungszeit unter Domitian oder Trajan den Brief in unionistischer Absicht geschrieben, d. h. mit der Tendenz, die Lehre und das Lebenswerk des Paulus durch den großen Judenapostel bestätigen zu lassen, was 5, 12 auch angedeutet sei,[4]) oder der Brief sei als das Mahnwort eines christlichen Propheten zuerst namenlos im Umlauf gewesen und erst bei der

---

[1]) Z. B. 1, 24; 4, 8; 5, 5. — [2]) Kol. 4, 16.

[3]) Die Deutung auf die gefallenen Göttersöhne Gen. 6, 1 f. ist dem Wortlaut weniger angemessen.

[4]) Allerdings nach der weniger gut bezeugten Lesart ἑστήκατε anstatt στῆτε.

Kanonisierung im zweiten Jahrhundert mit der Petrusüberschrift versehen worden,[1]) oder eine Homilie aus dem Ende des ersten Jahrhunderts sei unter Trajan christologisch erweitert und als Petrusbrief in Umlauf gesetzt worden.[2]) Allein der Gebrauch des Briefs schon bei Clemens Rom., Hermas, Papias und Polykarp, und seine allgemeine Anerkennung in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts,[3]) von welcher die Zurückhaltung gegenüber dem zweiten Brief scharf absticht, lassen auf eine ältere Entstehung und Autorität des Briefes schließen, und was das Verhältnis zu Paulus betrifft, so entspricht es dem Petrusbild des Neuen Testaments, wenn auch nicht dem der Tübinger Schule, welches immer noch zu viel historische Geltung beansprucht. Aus keiner Quelle, auch nicht aus Gal. 2 läßt sich beweisen, daß Petrus dem Paulus als ein schroffer Anhänger des Gesetzes gegenübergestanden habe. Es gab solche Leute: die „falschen Brüder“,[4]) welche Paulus Satansdiener nennt[5]) und mit dem Anathema belegt;[6]) aber diese waren nicht die Zwölf oder ihre Sendboten, sondern die pharisäischen Extremen[7]) der Gemeinde zu Jerusalem. Die Zwölf anerkennt Paulus als seine Mitzeugen von Christus,[8]) die schon länger als er in der Arbeit stehen,[9]) ihn aber durch Handschlag als Genossen Eines Werkes anerkannt haben.[10]) Ganz im Sinne dieser *κοινωνία* spricht sich Petrus in der Apostelgeschichte[11]) für die Zulassung der Heidenchristen aus und setzt sich in Antiochien unbefangen mit ihnen zu Tische.[12]) Die Ankunft von Judaisten aus Jerusalem bringt ihn allerdings davon ab; aber eben dies verweist ihm Paulus als eine *ὑπόκρισις*, einen Verstoß gegen seine eigentlichen Grundsätze, und daß es damals zu einem Bruch zwischen Paulus und ihm gekommen sei, lesen wir nirgends. Auf seinen

---

[1]) Harnack, Gesch. d. altchr. Lit. II, 1, 451 f.

[2]) Völter, Der erste Petrusbrief 1906: Soltau, Die Einheitlichkeit d. ersten Petrusbriefs, Stud. u. Krit. 1905, 302 f.

[3]) Über das muratorische Fragment s. die Geschichte des Kanons.

[4]) Gal. 2, 4. — [5]) 2. Kor. 11, 15. — [6]) Gal. 1, 9.

[7]) Apg. 15, 5. — [8]) 1. Kor. 15, 11. — [9]) Gal. 1, 17.

[10]) Gal. 2, 9. — [11]) 15, 7 f. — [12]) Gal. 2, 12.

Missionsreisen von 44 n. Chr. an wandte er sich ohne Zweifel in der Regel an die Diasporajuden; aber in den Synagogen derselben fanden sich so oft Heiden ein, daß er auch diese unmöglich ignorieren konnte; ein Feuergeist wie Petrus läßt sich nicht Schablonen auferlegen, sondern handelt nach Impulsen. Daher konnte er nun auch an die Kleinasiaten in einer Weise schreiben, welche zeigt, daß er von Paulus gelernt hat. Als Mann der Praxis ist er den verschlungenen Gängen der antipharisäischen Polemik des Paulus nicht gefolgt; um so eifriger hat er dagegen das unmittelbar Verständliche und Ergreifende von ihm sich angeeignet, die paulinische Begründung des Zeugnisses von Christi Kreuz und Auferstehung und von der Kraft des Evangeliums im Leben. Es wird 3. bemerkt, das fließende Griechisch des ersten Petrusbriefs und die Zitate aus den LXX seien unverständlich bei einem gebornen Palästinenser und namentlich bei Petrus, der sich nach alter Überlieferung[1]) bei seinen Predigten des Markus als Dolmetschers habe bedienen müssen. Allein wenn Petrus überhaupt an die Kleinasiaten schreiben wollte, so mußte er es griechisch tun und sich der gangbaren griechischen Übersetzung des Alten Testaments bedienen. Ein ehemaliger Bewohner Galiläas, dessen Bevölkerung sehr gemischt war, kann nicht ohne einige Kenntnis des Griechischen aufgewachsen sein, und wie weit er sich dasselbe später aneignete, das hing von seiner individuellen Begabung und seinem Willen ab, um jeden Preis an die Leute heranzukommen. Übrigens geben uns die Worte *Διὰ Σιλουανοῦ ὑμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ, ὡς λογίζομαι, δι' ὀλίγων ἔγραψα*[2]) einen Wink, daß Silvanus (Silas) wohl nicht nur als Überbringer des Briefs oder als Schreiber von Diktiertem mitgewirkt, sondern die Gedanken, welche Petrus ihm mitteilte, selbständig stilisiert hat, wie vielbeschäftigte Männer sich noch heute gelegentlich einer solchen Hilfe bedienen, ohne sich damit der Verantwortung für das Geschriebene zu entschlagen. Wenn Silvanus den Brief im Auftrag und mit der Zustimmung des Petrus in seine jetzige Form

[1]) Presbyter bei Papias, Eus. Kg. III, 39, 15. — [2]) 5, 12.

gebracht hat, so hat sowohl die paulinische Art desselben, als seine Verwandtschaft mit andern Briefen viel weniger Befremdliches an sich, und auch sein Stil wird begreiflicher, als wenn Petrus der alleinige Urheber wäre.

Da wir somit auf Petrus als Verfasser nicht Verzicht leisten müssen, so folgt in bezug auf die Entstehungszeit des Briefs, daß die Leiden der Leser, auf welche er anspielt, irgendwie mit der Verfolgung unter Nero im Zusammenhang stehen werden. Man pflegt freilich die Tragweite derselben sorgfältig auf Rom zu beschränken; aber auch die Apokalypse weiß von Märtyrern in Kleinasien um diese Zeit,[1] und wie die Bartholomäusnacht in Paris ihre blutigen Nachspiele in den Provinzen Frankreichs gehabt hat, so ist auch die Schandtat Neros gewiß nicht ohne Nachwirkungen im übrigen Reiche geblieben; das Beispiel des „Zeus Nero“ konnte nicht ermangeln, zur Nachahmung aufzufordern. Paulus war um diese Zeit von seinen kleinasiatischen Gemeinden getrennt; dies konnte für Petrus, welcher so wenig wie Paulus im Sommer 64 gestorben sein muß, ein Anlaß werden, an die Kleinasiaten zu schreiben, um sie in ihren Anfechtungen zu stärken. Bald darauf wird sein Tod in Rom erfolgt sein. Die Gemeinschaft mit den Leiden Christi, gegen welche er sich früher so heftig gesträubt hatte,[2] die ihm aber später zur höchsten Ehre geworden war[3] und auch durch seinen Brief hell hindurchklingt,[4] erreichte damit ihre Vollendung.

Der erste Petrusbrief erweist sich als eine Schrift apostolischen Geistes durch die enge Verbindung, die er zwischen der christlichen Heilsverkündigung und den sittlichen Forderungen des Evangeliums statuiert, durch die Begründung dieser beiden Momente auf Christi Versöhnungstod und Auferstehung, durch den engen Anschluß an das Alte Testament im vollen Bewußtsein der Zugehörigkeit zum Neuen Bund, durch die energische Betonung der Wiedergeburt zu einem neuen Leben als der Heilstat Gottes am Gläubigen, und durch die Betonung der christ-

[1] 2, 13; vgl. 6, 9 f. — [2] Matth. 16, 22. — [3] Apg. 5, 41.
[4] 1, 18 f.; 2, 21 f.; 3, 18 f.; 4, 1; 5, 1.

lichen Hoffnung als einer Kraft, welche nicht nur stillhalten, sondern überwinden hilft durch die Gewißheit der nahen Offenbarung Christi vom Himmel.

---

§ 17. Der Jakobusbrief.

Beyschlag in Meyers Komm. XV⁶ 1898. — v. Soden in Holtzmanns Handkomm. III, 2³ 1899. — Hollmann in den Schriften des N. T. von J. Weiß II² 1908. — Feine, Der Jakobusbrief 1893. — Spitta, Zur Gesch u. Lit. d. Urchristentums II 1896. — Grafe, Die Stellung und Bedeutung d. Jakobusbriefs in d. Entwicklung d. Urchristentums 1904. — B. Weiß, Der Jakobusbrief und die neuere Kritik 1904. — Windisch in Lietzmanns Handbuch z. N. T. IV 1911.

Der Brief des Jakobus besteht aus einer Reihe von lose aneinander gereihten Ermahnungen, unter welchen sich aber folgende Gruppen abgrenzen lassen: nach dem Eingang (1, 1) Mahnung zur Standhaftigkeit in Anfechtungen, welche den Glauben auf die Probe stellen; sie wird erworben durch Gebet zu Gott, von dem nur Gutes kommen kann, und durch den Blick auf die Krone des Lebens, die uns verheißen ist (1, 2—17). Mahnung zum Hören und Tun des Wortes Gottes, namentlich zur Sanftmut, Herzensreinheit und Mildtätigkeit (1, 18—27). Warnung vor Hintansetzung der Armen gegenüber den Reichen, welche eine Übertretung des Gebots der Nächstenliebe und eine Unbarmherzigkeit ist (2, 1—13). Warnung vor der Meinung, daß der Glaube ohne sittliche Betätigung retten könne; ein solcher Glaube ist vielmehr ein bloßes Wort, während das Beispiel Abrahams und der Rahab zeigt, daß lebendiger Glaube sich stets in Handlungen auswirkt (2, 14—26). Warnung vor Sünden der Zunge, namentlich bei denen, welche lehren sollen (3, 1—12). Mahnung zur Friedfertigkeit, in welcher sich die rechte Weisheit zeigt, während Streitigkeiten und Verleumdungen aus Weltsinn und Hochmut herstammen (3, 13—4, 2). Mahnung an die Gewinnsüchtigen und Reichen, die Ver-

gänglichkeit ihrer Güter zu bedenken und ihre ärmern Mitmenschen nicht zu drücken (4, 13—5, 6). Mahnung zur Geduld bis zu der nahen Wiederkunft Christi, zur Enthaltung vom Schwören und zur Handreichung in leiblicher und geistiger Not namentlich durch Fürbitte (5, 7—20).

Dieser Brief hat in der alten Kirche eine eigenartige Geschichte durchgemacht, welche in mancher Beziehung an die des Hebräerbriefs erinnert. Nicht mit Namensnennung zitiert, aber benützt findet er sich im ersten Clemensbrief, welcher wie Jak. 1, 8 von den δίψυχοι redet (11, 2), wie Jak. 1, 12 von den Duldern, die den verheißenen Lohn empfangen (35, 4), wie Jak. 3, 13 von der wahren Weisheit, die sich im Tun offenbart (38, 2). Ebenso im Hirten des Hermas, welcher wie Jak. 1, 5 f. vom Gebet ohne Zweifel und διψυχία spricht,[1] wie Jak. 1, 15 von der todbringenden Lust;[2] wie Jak. 3, 15 f. von der himmlischen und irdischen Weisheit, deren erstere sanft mache;[3] wie Jak. 4, 7 vom Teufel, der flieht, wenn man ihm widersteht;[4] wie Jak. 4, 12 von Gottes Macht zu retten und zu verderben;[5] wie Jak. 5, 4 vom Geschrei der Bedrückten zu Gott.[6] Durchgängig ist dabei der kurze, körnige Ausdruck auf der Seite des Jakobusbriefs, die weit ausgesponnene Schilderung auf der Seite der beiden römischen Autoren. Der Jakobusbrief ist somit schon am Ende des ersten Jahrhunderts in Rom gelesen worden, wenn auch möglicherweise noch ohne die jetzige Überschrift. Nachher verschwindet er im Abendland für zwei Jahrhunderte; die Apologeten, das muratorische Fragment, Hippolytus, Cyprian scheinen ihn nicht zu kennen; bei Irenäus und Tertullian begegnen uns nur einige unsichere Spuren, die zum Beweis einer Bekanntschaft nicht hinreichen. Dagegen finden wir ihn etwas später bei Origenes, welcher ihn als der erste förmlich zitiert, freilich nur als die φερομένη Ἰακώβου ἐπιστολή,[7] die er nicht als allgemein anerkannt voraussetzt,[8] und noch später bei Eusebius, welcher ihn unter die

[1]) Mand. 9, 1 f.; Sim. 4, 6; 5, 4, 3. — [2]) Vis. 1, 18; Mand. 12, 1. 2.
[3]) Mand. 11, 6 f. — [4]) Mand. 12, 2, 4; 5, 2.
[5]) Mand. 12, 6, 3; Sim. 9, 3, 4. — [6]) Vis. 3, 9, 6.
[7]) In Joh. Tom. 19, 6. — [8]) In Joh. Tom. 20, 10.

Antilegomena stellt[1]) und sagt, er werde von wenigen alten Autoren erwähnt, sei aber in vielen Gemeinden als Vorleseschrift im Gebrauch.“ In der syrischen Kirche wird der Brief von Aphraates, von dem Verfasser der Apostolischen Constitutionen, in dem Kanon vom Sinai von ca. 400, bei Theodor von Mopsuestia u. a. gänzlich ignoriert, so daß noch Junilius Africanus und Kosmas im 6. Jahrhundert nur zweifelnd von seiner Autorität reden; Ephraem dagegen scheint ihn zu kennen, die Peschitta enthält ihn, und Chrysostomus wie Theodoret gebrauchen ihn. Im Abendland des vierten Jahrhunderts weiß noch der Kanon von 359 und Ambrosius nichts vom Jakobusbrief; aber Hilarius, Hieronymus und Augustin brachten ihn auf das Ansehen von Morgenländern wie Athanasius, Cyrill von Jerusalem und Didymus hin zur Anerkennung, und die Synode zu Karthago 419 nahm ihn endgültig unter die kanonischen Schriften auf. Der Brief hat somit namentlich von Ägypten und Palästina aus seinen Weg in den neutestamentlichen Kanon gefunden.

Was ihm am meisten Hindernisse bereitete, war augenscheinlich die Person des V e r f a s s e r s. Clemens Rom. und Hermas verwenden ihn, wie man überhaupt bis gegen 200 christliche Schriften mit größter Freiheit verwendete und las, weil es noch keinen neutestamentlichen Kanon gab. Sobald man dagegen aus der Menge des Vorhandenen die glaubwürdigen Überreste der Urliteratur auszusondern begann, machte sich das Requisit geltend, daß es apostolische Schriften sein sollten; der Jakobusbrief gibt sich aber mit keinem Wort für apostolisch aus, sondern will von einer Persönlichkeit herstammen, in der man vielmehr einen B r u d e r J e s u zu erkennen glaubte. Dieses Bedenken stand dem Brief so lang im Wege, als man (historisch richtig) den Bruder des Herrn von den Aposteln unterschied, d. h. bis ins vierte Jahrhundert, wo besonders Hieronymus die Kombination aufbrachte, daß die Brüder Jesu im Neuen Testament eigentlich seine Vettern, die Söhne des Alphäus gewesen seien, somit Jakobus der

---

[1]) Eus. Kg. III, 25, 3. — [2]) Kg. II, 23, 25.

Bruder des Herrn dieselbe Person wie der Apostel Jakobus Alphäi Sohn. Diese Hypothese war freilich durch das Interesse an der beständigen Jungfrauschaft der Maria inspiriert, welches keine Söhne der Maria von Joseph anzunehmen gestattete; aber gerade deshalb brach sie sich Bahn, und nun konnte der Jakobusbrief unbedenklich als apostolisch und daher kanonisch gebraucht werden. Dabei blieb es im Mittelalter.

Luther hielt den Brief nicht für apostolisch, weil er die Gerechtigkeit aus den Werken herleite, nichts von Christus lehre, sondern nur einen allgemeinen Gottesglauben predige, und von Petrus und Paulus abhängig sei. Er denkt sich als Verfasser irgend einen guten, frommen Mann, der einige Sprüche von Apostelschülern sich aufgezeichnet habe, oder einen Zuhörer des Jakobus, der sich von seinen Predigten Notizen gemacht habe, bei der Anordnung aber die Sachen untereinander werfe. Er lobt an dem Brief, daß er keine Menschenlehren aufstelle und viele gute Sprüche enthalte; dennoch nennt er ihn im Vergleich zu den Hauptschriften des Neuen Testaments eine recht stroherne Epistel,[1]) welche keine evangelische Art an sich habe. Es ist heute allgemein anerkannt, daß dieses Urteil auf einseitiger Betonung der paulinischen Rechtfertigungslehre beruht und uns nicht abhalten darf, den hohen ethischen Wert des Briefs für unsere Zeit fruchtbar zu machen.

Als Verfasser des Briefs nennt der erste Vers „Jakobus, Knecht Gottes und des Herrn Jesu Christi“; irgend etwas weiteres Persönliches ergibt sich aus dem Briefe nicht. Nun kennt das Neue Testament fünf Jakobus: 1. den Sohn des Zebedäus, welcher 44 n. Chr. enthauptet wurde;[2]) 2. den Sohn des Alphäus, welcher in den Apostelverzeichnissen genannt wird, im übrigen aber unbekannt ist; 3. den Bruder des Herrn, welcher als Sohn Josephs und der Maria neben Joses, Simon und Judas erwähnt wird;[3]) 4. Jakobus den Kleinen, den Sohn einer Maria,

---

1) Dieser Ausdruck ist aus 1. Kor. 3, 12 zu verstehen.

2) Apg. 12, 2. — 3) Mark. 6, 3.

welche beim Kreuz Jesu zugegen war und noch einen andern Sohn Joses hatte.[1]) Sie heißt Joh. 19, 25 *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ*, und dieser Klopas war nach Hegesipp ein Bruder Josephs; somit waren Jakobus der Kleine und Joses Vettern Jesu; ein dritter Bruder war Simeon, der Märtyrer unter Trajan; 5. den Vater des Apostels Judas Thaddäus (Lebbäus).[2]) Seit dem dritten Jahrhundert hat man die vier letzten Jakobus in verschiedener Weise konfundiert: den Alphäussohn mit dem Bruder Jesu, weil Paulus Gal. 1, 19 den letztern scheinbar zu den Aposteln zählt; den Alphäussohn mit dem Sohn des Klopas, weil Chalpai und Klopas derselbe Name zu sein schien; den Alphäussohn mit dem Vater des Judas, indem man *Ἰακώβου* Luk. 6, 16 mit „Bruder des Jakobus" übersetzt. Dem steht aber die bestimmte Aussage Joh. 7, 5 gegenüber, daß die Brüder Jesu während seiner öffentlichen Wirksamkeit nicht an ihn glaubten. Daraus verstehen wir Mark. 6, 4, wo Jesus sich über den schlechten Empfang beklagt, den der Prophet gerade bei seinen Verwandten finde, und Mark. 3, 33, wo er den Besuch seiner Mutter und seiner Brüder nicht annimmt, weil sie ihn als einen geistig Gestörten heimholen wollen, aber auch Joh. 19, 27, wo Jesus sterbend seine Mutter dem Lieblingsjünger, nicht einem der Brüder anbefiehlt. Somit waren die Brüder Jesu nicht Apostel, und wir haben unter den fünf Jakobus zu wählen. Der Zebedäussohn fällt weg, da er vor der Wirksamkeit des Paulus gestorben ist, auf dessen Rechtfertigungslehre der Brief 2, 14 f. Bezug nimmt. Von den übrigen muß die Überschrift einen bezeichnen, der nur seinen Namen zu nennen brauchte, um als angesehene, wohlbekannnte Persönlichkeit Gehör zu finden. Der Jakobus nun, welcher in dieser Weise mit dem bloßen Namen genannt wird, ist kein andrer als der Bruder des Herrn.[3]) Er scheint erst durch die Auferstehung Jesu zum Glauben gelangt zu sein; nach dem Hebräerevangelium [4]) hätte ihm die erste Erscheinung des Auferstandnen ge-

---

[1]) Mark. 15, 40. — [2]) Luk. 6, 16.

[3]) Apg. 12, 17; 15, 13; 21, 18; 1. Kor. 15, 7; Gal. 2, 9. 12.

[4]) Hieron. de vir. ill. 2.

golten. Zwischen Himmelfahrt und Pfingsten ist er mit den Aposteln zusammen,[1]) und seit der Stephanusverfolgung tritt er in der Gemeinde zu Jerusalem bedeutsam hervor; der Weggang des Petrus (44 n. Chr.) machte ihn zum geistigen Haupt der Gemeinde, so daß die Beschlüsse der Apostelkonferenz wesentlich auf seine Vorschläge hin erfolgten,[2]) und beim letzten Besuch des Paulus in Jerusalem die Ältesten sich bei ihm versammelten.[3]) Es war nicht günstig für die Entwicklung der Urgemeinde, daß die leiblichen Verwandten Jesu, die δεσπόσυνοι bald einen so großen Einfluß in ihr gewannen. Sie hatten die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu, von der die Evangelien erzählen, nicht an seiner Seite zugebracht und brauchten daher noch mehr Zeit als die Zwölf, um das Evangelium mit den jüdischen Eindrücken ihrer Jugend in Einklang zu bringen; daher behielt ihre ganze Auffassung des Christentums einen jüdisch-gesetzlichen Charakter. Jesus stand ihnen mehr in seiner unter dem Gesetz zugebrachten Jugend als in seinem Kampf gegen den Pharisäismus vor Augen; sie erinnerten sich mit Vorliebe daran, daß er den Aussätzigen zum Priester geschickt, die Tempelsteuer bezahlt und die Feste besucht habe, und wenn Paulus von Jesu Tod und Auferstehung als von des Gesetzes Ende redete, so war ihnen das eine schwer verständliche Paradoxie. Den Jakobus schildert die spätere Überlieferung bei Hegesipp als einen Asketen, der beständig für Israel gebetet habe und daher bald Oblias (Burg des Volkes), bald „der Gerechte“ genannt worden sei. Dem entspricht seine nicht feindselige, aber äußerst bedächtige Stellung zur Heidenmission: bei der Apostelkonferenz denkt er sogleich daran, den überall ansässigen Juden den Zutritt zur Gemeinde zu erleichtern, indem er die Heidenchristen zur Beobachtung der vier Abstinenzgebote anhält;[4]) nachher kommen τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου nach Antiochien, welche die Lebensweise der dortigen Gemeinde und speziell der Judenchristen scharf ins Auge fassen,[5]) und beim letzten Besuch des Paulus in Jerusalem

---

[1]) Apg. 1, 14. — [2]) Apg. 15, 22. — [3]) Apg. 21, 18.
[4]) Apg. 15, 20 f. — [5]) Gal. 2, 12.

ersucht er ihn alsbald, den mißtrauischen Judenchristen einen Beweis seiner Anhänglichkeit an die Religion der Väter zu geben.[1] Als Mann der Praxis im nächstliegenden Bereich fand Jakobus seine ganze Lebensaufgabe darin, als Jude unter den Juden von Jesus als dem Messias zu zeugen und durch Bekehrung Israels den Untergang des Volkes zu verhindern. Zur Heidenmission spürte er keinen Beruf, wohl aber leitete er die Urgemeinde mit der Autorität eines Mannes, der Juden und Christen ehrwürdig sein konnte. Er wurde zuletzt nach Josephus[2]) 62 n. Chr. auf Anstiften des Hohenpriesters Hannas als Gesetzesübertreter verurteilt und gesteinigt, ein Gewaltakt, welchen auch manche Juden mißbilligten. Hegesipp fügt hinzu, er habe auf der Zinne des Tempels ein Bekenntnis von Christus abgelegt, sei dann herabgestürzt und mit einem Walkerholz erschlagen worden; allein die vielen unwahrscheinlichen Einzelheiten machen diesen Bericht verdächtig. Stammt nun der Brief von diesem Jakobus, dem Bruder des Herrn, so fällt er in die Zeit, da Jakobus an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem stand, nicht als Bischof, wie die spätere Sage von Clemens Alex. an es darstellte, noch weniger als Universalbischof, wie die Clementinen es schildern, aber als führende Persönlichkeit und Vorsteher der Ältesten; das ist die Zeit zwischen 44 und 62, und zwar nicht der frühere Abschnitt dieser Zeit, wie B. Weiß und Zahn annehmen, sondern wegen des Abschnitts 2, 14 f. der spätere, die letzten Lebensjahre des Jakobus; als Absendungsort ergibt sich Jerusalem.

Die Leser des Briefs sind nach 1, 1 die *δώδεκα φυλαὶ αἱ ἐν τῇ διασπορᾷ*, d. h. wörtlich die Angehörigen des Volkes Israel, welche außerhalb Palästinas leben. Die „zwölf Stämme" sind eine archaistische Bezeichnung, da zur Zeit des Jakobus längst nur noch zwei Stämme für die jüdische Geschichte in Betracht kamen; sie findet sich auch anderweitig.[3]) Weil aber Jakobus sich sofort als

---

[1]) Apg. 21, 20 f.

[2]) Ant. 20, 9, 1. Die Auffassung dieser Stelle als einer Interpolation scheint mir nicht hinreichend begründet.

[3]) Matth. 19, 28; Apg. 26, 7; Apok. 21, 12.

Knecht Christi bezeichnet, müssen die an Christus gläubigen Israeliten gemeint sein, also die Judenchristen; sie werden als das wahre Israel angeredet, wie Paulus Phil. 3, 3 sagt: „Wir sind die Beschneidung." Da keine nähere Adresse angegeben wird, sind keine speziellen judenchristlichen Gemeinden angeredet (solche gab es wohl nur in Palästina, und an diese wäre aramäisch zu schreiben gewesen), sondern die Judenchristen der Diaspora insgesamt, so daß der Brief in Antiochien wie in Ephesus und Rom Leser finden konnte. Eine spezielle Veranlassung des Briefs tritt uns nicht entgegen, so wenig wie ein durchschlagender Hauptgedanke. Wir erfahren nur, daß die angeredeten Leute sich in schwerer Anfechtung befanden[1]) durch die Anfeindungen reicher Leute, welche den Namen Christi lästerten und sie vor Gerichtshöfe schleppten,[2]) ja Todesurteile fällten,[3]) während sie selber sich Schätze sammelten und ein schwelgerisches Leben führten.[4]) Diesen Feindseligkeiten standen aber auch die Christen nicht fest und rühmlich gegenüber. Manche von ihnen murrten über die schweren Zeiten,[5]) klagten über das Ausbleiben der Wiederkunft Christi[6]) und suchten die Verfolger durch Beteiligung an ihrem Treiben[7]) zu entwaffnen, was ihnen Jakobus als Weltfreundschaft und *διψυχία* verweist. Dies erregte wieder bei manchen Gemeindegenossen eifersüchtigen Unwillen,[8]) Scheltworte und Streitigkeiten,[9]) die sich bis in die Gottesdienste hinein erstreckten.[10]) Es fehlte an Selbstbeherrschung und sittlichem Ernst,[11]) während man sich des Glaubens rühmte.[12]) Wo gab es solche Judenchristen, die von Reichen bis auf den Tod verfolgt wurden? Jeder Leser der Psalmen, des Henochbuchs und der Evangelien wird antworten: nicht in der Diaspora, wo die römische Polizei Ordnung hielt, aber in Jerusalem, wo von alters her die Frommen sich gegenüber den Reichen, den Sadduzäerfamilien und Hofleuten als die Armen und Geringen gefühlt hatten. Hier

---

[1]) 1, 2. — [2]) 2, 6 f.; 4, 13 f. — [3]) 5, 6. — [4]) 5, 3 f.
[5]) 1, 5. 13. — [6]) 5, 8. — [7]) 4, 3 f.; 5, 12.
[8]) 1, 19; 3, 14. — [9]) 3, 9; 4, 1 f., 11 f.; 5, 9.
[10]) 1, 19. 26; 3, 1. — [11]) 3, 13. — [12]) 2, 14.

waren auch die Christen solchen Willkürlichkeiten ausgesetzt, wie der Tod des Jakobus eine war, und wie sie in der Parusierede Jesu[1]) angekündigt werden. Hier verstehen wir die drastische Szene von dem Mann in prächtigem Kleid, der in die συναγωγή der Christen eintritt und einen guten Platz angewiesen bekommt, weil man sich durch seinen Besuch geehrt fühlt, während der arme Christ stehen muß.[2]) Die Reichen des Jakobusbriefs als reiche Juden zu fassen ist nicht „abgeschmackt“, sondern es ist die einzige Erklärung, welche alle bezüglichen Stellen aufhellt. Weil nun aber Jakobus mit den Christen in Jerusalem mündlich reden konnte, so scheint mir sehr wahrscheinlich, daß der Brief ursprünglich kein Brief ist (es fehlen ihm, abgesehen vom ersten Vers, alle Zeichen eines solchen), sondern eine Sammlung von Ansprachen des Jakobus an die Gemeinde zu Jerusalem, welche von einem Zuhörer aufgeschrieben und als ein Gruß des ehrwürdigen Vorstehers an die Judenchristen der Diaspora gesandt worden sind. Hieraus erklärt sich der unvermittelte Übergang von einem Thema zum andern, die oft rätselhafte Ausdrucksweise, namentlich aber die griechische Sprache, welche bei dem stets in Palästina gebliebenen Jakobus Bedenken erweckt, während nach unsrer Hypothese anzunehmen ist, daß Jakobus aramäisch redete, der Nachschreibende aber seine Worte für die Diasporajudenchristen ins Griechische übersetzte.

Die Herkunft des Briefs von Jakobus wird von manchen Theologen geleugnet, und derselbe als die Zuschrift eines unbekannten heidenchristlichen Verfassers an eben solche Leser in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts verstanden, und zwar aus folgenden Gründen: 1. Der Jakobus, welcher nach der gesamten Überlieferung stets fortgefahren habe, das Gesetz Moses zu halten, könne nicht diesen Brief geschrieben haben; denn derselbe rede nirgends vom mosaischen Gesetz, so wenig wie von den Geboten der Apostelkonferenz und vom jüdischen Volk, welches der Bruder des Herrn so innig liebte; er nenne das Christen-

---

[1]) Mark. 13, 9 f. — [2]) 2, 1 f.

tum das vollkommene Gesetz der Freiheit,[1]) etwa wie die Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts es die nova lex nannten, und dringe auf das Halten dieses Gesetzes im Leben. Darauf ist zu erwidern, daß auch die Art des Jakobus nicht verwechselt werden darf mit dem fanatischen Nomismus der Judaisten. Ließ er dieselben gelegentlich zu sehr gewähren, so kann er doch unmöglich ganz auf ihrer Seite gestanden haben; sonst hätte er Paulus nicht bei sich empfangen und mit ihm verhandeln können.[2]) Das Ausschlaggebende in seinem Christentum waren die Worte Jesu, die in seinem Brief widerklingen wie in keiner andern neutestamentlichen Schrift: 1, 2 (Freude in Trübsal) erinnert an Matth. 5, 12; 1, 4 (Vollkommenheit) an Matth. 5, 48; 1, 5 (Bitten und Empfangen) an Matth. 7, 7; 1, 6 (Gebet ohne Zweifel) an Mark. 11, 23; 1, 22 (Hörer und Täter) an Matth. 7, 24; 2, 8 (das größte Gebot) an Mark. 12, 31; 2, 13 (das unbarmherzige Gericht) an Matth. 5, 7 und 18, 33; 4, 10 (Erhöhung der Demütigen) an Matth. 23, 12; 4, 11 (nicht richten) an Matth. 7, 1; 4, 12 (Gott rettend und verderbend) an Matth. 10, 28; 4, 14 (der morgende Tag unsicher) an Luk. 12, 20; 5, 2 (Motten und Rost) an Matth. 6, 19; 5, 10 (die Propheten als Vorbilder) an Matth. 5, 12; 5, 12 (nicht schwören) an Matth. 5, 34; 5, 15 (Heilung und Vergebung) an Mark. 2, 5; 1, 17 f. (Wiedergeburt von oben) an Joh. 3, 3; 1, 25 (selig die Täter) an Joh. 13, 17; 2, 12 (Gesetz der Freiheit) an Joh. 8, 32. Aber wie sich dem Verfasser des Matthäusevangeliums diese Worte Jesu als die neue Gesetzgebung des Himmelreichs darstellten, durch welche das alte Gesetz nicht aufgehoben, sondern erfüllt wird,[3]) so stehen auch dem Jakobus die einzelnen Gebote des Gesetzes, z. B. der Dekalog deutlich als göttliche Forderungen vor Augen, deren keine dem Menschen erlassen wird; jedoch treten ihm unter dem Einfluß der Denkweise Jesu unwillkürlich die sittlichen Vorschriften, z. B. das königliche Gesetz der Nächstenliebe[4]) in den Vordergrund. Es hat von alters her mehr Gesetzeschristen in diesem gemilderten Sinn als paulinische Christen gegeben.

---

[1]) 1, 25; 2, 12. — [2]) Apg. 21, 17 f. — [3]) Matth. 5, 17. — [4]) 2, 8.

Daß aber in unserm Brief wirklich ein Judenchrist der Urgemeinde redet, dafür zeugen folgende Umstände: a) Der Gegensatz zwischen Armen und Reichen,[1]) von denen die erstern an ihre Würde vor Gott erinnert, die letztern mit dem Gericht Gottes bedroht werden; einer der ältesten Namen der Judenchristen ist Ebjonim, die Armen. b) Die Bezeichnung der christlichen Versammlung als συναγωγή nicht ἐκκλησία;[2]) so nannten noch zur Zeit des Epiphanius die Ebioniten ihre Kultuslokale. c) Die Voraussetzung, daß reiche Juden gelegentlich in die christliche Versammlung kommen,[3]) dies ist nach 70 n. Chr. bei dem gesteigerten Abscheu der Juden gegen die Minim kaum mehr denkbar. d) Die ausschließliche Erwähnung der Presbyter als Gemeindebeamten,[4]) während von Episkopen und Diakonen keine Rede ist; dies stimmt vollständig zu Apg. 11, 30; 15, 2; 21, 18. e) Der Zudrang zum Auftreten im Gottesdienst, vor welchem 3, 1 nur gewarnt wird, während im zweiten Jahrhundert alsbald gesetzliche Bestimmungen dagegen mit der Tendenz der Beschränkung auf die Beamten auftauchen (Didache). f) Der altertümliche Gebrauch des Ölsalbens bei Kranken,[5]) welcher primitive Begriffe von Heilkunde voraussetzt[6]) und sonst nur Mark. 6, 13 von den Aposteln geübt wird. g) Die einfache Gestalt der Wiederkunftserwartung[7]) ohne Reflexionen über das Ausbleiben des Herrn. Alles dies zusammen führt zu dem Schluß, daß der Inhalt des Jakobusbriefs sehr wohl dem bei aller konservativen Eigenart doch als bedeutende christliche Persönlichkeit zu denkenden Bruder Jesu entspricht.

2. Es wird ferner bemerkt, die im Brief vorausgesetzten Gemeindezustände (s. S. 147) verraten einen bereits gesunkenen, zersetzten Zustand, der nicht zu den ersten Jahrzehnten passe, sondern an die römische Gemeinde zur Zeit des Hermas erinnere. Dieses Argument ist ein Überbleibsel der alten glänzenden Vorstellungen von der Zeit der „ersten Liebe“, welche schon so manchem

[1]) 1, 9 f.; 2, 5 f. — [2]) 2, 2. — [3]) 2, 2. — [4]) 5, 14.
[5]) 5, 14. — [6]) Luk. 10, 34. — [7]) 5, 7 f.

Christen den freudigen Mut zur Arbeit in der unvollkommenen Gegenwart verkümmert haben. Sobald wir die „Reichen“ das sein lassen, was sie offenkundig sind, nämlich feindselige Juden, so bleiben für die Christen lauter solche Züge übrig, die um 60 n. Chr. schon ebensowohl möglich waren wie in jedem folgenden Jahrhundert: Streitigkeiten, zu welchen das semitische Blut sich besonders leicht fortreißen läßt; Fragen von mein und dein, welche unter geborenen Juden besonders schwierig sind; Mangel an lebendigem Kontakt zwischen Religiosität und Sittlichkeit, durch die nomistische Vergangenheit der Gemeindeglieder gefördert; Murren gegen Gott und Zweifel an seiner Hilfe, wie sie gerade damals sich regen konnten, zu einer Zeit, in welcher das Judentum vor dem tiefen Fall des Jahres 70 noch eine Periode großer Hoffnungen und gesteigerten Selbstgefühls erlebte. Die pharisäerfreundliche Regierung Herodes Agrippas I. hatte die Nation mit Stolz und Freude erfüllt, und unter den Prokuratoren nach ihm regte sich die messianische Hoffnung kräftig; man hielt den Entscheidungskampf für nahe, und Prophetenstimmen verkündigten den Sieg. Auch in der Diaspora war das Judentum sehr tätig. Um 66 n. Chr. waren in Damaskus fast alle Frauen jüdisch gesinnt; Herodes Agrippa I. durfte seinen zwei fürstlichen Schwiegersöhnen die Beschneidung zumuten, und in Adiabene am Tigris trat die ganze königliche Familie zum Judentum über. König Izates ließ seine Söhne in Jerusalem erziehen; seine Mutter Helena wallfahrte nach Jerusalem und wurde dort eine Wohltäterin der Armen; sein Bruder Monobazus stiftete kostbare Gefäße in den Tempel; Izates und Helena wurden in Jerusalem begraben, und Glieder ihres Hauses fochten im großen Aufstand an der Seite der Juden. In Rom war Neros Gemahlin Poppäa Sabina eine heimliche Proselytin und half den Juden mehrmals zu günstigen kaiserlichen Entscheiden. Was war solchen vielversprechenden Aussichten des Judentums gegenüber die Christengemeinde in Jerusalem? Scheinbar ein verlorner Posten; denn die Propaganda unter den Juden begegnete immer größerm, leidenschaftlicherm Widerstand, und oft kam es zu Mißhandlungen, wie sie

Paulus 55 n. Chr. erlebt hat. Kein Wunder, daß manche Christen mutlos wurden und auch in ihrem Leben nicht auf der Höhe christlicher Sittlichkeit blieben; mit dieser Stimmung muß Jakobus sich auseinandersetzen.

3. Weiter wird auf den berühmten Abschnitt über Glauben und Werke hingewiesen (2, 14—26) und behauptet, derselbe bekämpfe die paulinische Rechtfertigungslehre des Römer- und Galaterbriefs und wolle diese Spitze des Paulinismus katholisierend abstumpfen, wie er anderweitig den Begriff des Gesetzes mildere; dieses unionistische Verfahren sei aber dem Bruder des Herrn nicht zuzutrauen, sondern gehöre dem 2. Jahrhundert an. Hiegegen ist vor allem festzustellen, daß es sich auch in diesem Abschnitt nicht um eine dogmatische Kontroverse handelt, sondern um die praktische Bedeutung der „Werke" im Leben des Christen. Ferner ist aber zu unterscheiden zwischen der Anschauung, die Jakobus bekämpft, und der Begründung, mit der sich dieselbe zu rechtfertigen suchte. Jakobus tritt gegen die Meinung auf, daß der Glaube einen Menschen retten könne, auch wenn er keinen entsprechenden Wandel führe: das immer wiederkehrende Mißverständnis des Evangeliums bei sittlich schlaffen Naturen. Er vergleicht einen solchen Glauben ironisch mit einer Nächstenliebe, welche bedürftigen Mitchristen nur mit freundlichen Worten helfen wolle, aber nichts für sie tue: so sei auch der Glaube ohne Werke tot an sich selber, eine bloße Behauptung ohne rettende Kraft. Der Gegner wendet ein: „Du hast Glauben, und ich habe Werke," d. h. du tust deine Werke auf Grund des Glaubens, und ich, da ich alles vom Glauben erwarte, habe immerhin auch Werke, nämlich die einzelnen Glaubensakte; der Glaube ist mein Werk. Jakobus antwortet: das ist eine bloße Behauptung; ich kann meinen Glauben aus meinen Werken beweisen, nicht aber du deinen Glauben ohne äußere Betätigung. Mag sein, daß du glaubst; aber dieses Minimum findet sich auch bei denen, die unstreitig nicht gerettet werden, den Dämonen welche vor Gott zittern. Daß der Glaube ohne Werke wirkungslos ist, zeigt das Beispiel Abrahams: er wurde allerdings auf seinen Glauben hin von Gott für gerecht

angesehen; aber zur vollen Realität wurde seine Freundschaft mit Gott erst, als er sich willig zeigte, den Isaak zu opfern; da ward der Glaube durch Prüfung und Gehorsam zur vollen Entfaltung gebracht und vollendete sich in der Tat. Ebenso ward Rahab infolge ihres Tuns gerettet: weil sie selber die Kundschafter gerettet hatte, blieb sie bei der Einnahme Jerichos verschont. Und so wird der Mensch überhaupt aus Werken gerechtfertigt und nicht aus dem Glauben allein; Glaube ohne Werke ist ebenso kraftlos, wie ein Leib ohne Seele nichts tun kann. — Diese Polemik streift nun ganz unverkennbar den paulinischen Satz von der Rechtfertigung durch den Glauben,[1]) so daß schon durch diesen Abschnitt eine jüdische Herkunft des Briefs, wie sie Spitta[2]) behauptet hat, widerlegt ist. Aber sie streift ihn nur, weil und insoweit die sittliche Trägheit der angeredeten „leeren Menschen" sich seiner als eines Argumentes bedient hatte. Wir haben keine grundsätzliche Polemik gegen Paulus vor uns, — es wäre ja auch eine völlig blinde Polemik ohne Kenntnis des Objektes. Der Glaube bei Paulus ist nicht die bloße Anerkennung der Existenz Gottes, welche auch die Dämonen haben können, sondern die vertrauensvolle Hingebung an den durch Christus rettenden Gott, welche die Geistesgemeinschaft mit ihm herbeiführt. Jakobus kann sich einen toten Glauben denken; Paulus würde bei völligem Mangel an sittlicher Betätigung gar nicht zugeben, daß Glaube vorhanden sei. Ebenso hat Paulus nie gesagt, daß der Christ keine „Werke zu haben" brauche: Gottes Gebote halten ist auch ihm der Inbegriff des Christenlebens,[3]) und er weiß vom Gericht über jeden nach seinen Werken.[4]) Wohl spricht er den *ἔργα νόμου*, den religiösen Leistungen, die ein Verdienst begründen sollen, das Vermögen ab, die *δικαίωσις* herbeizuführen, durch welche der Mensch Vergebung und Kindschaft Gottes erlangt; aber ebenso bestimmt betont er, daß dieses neue Verhältnis zu Gott nun auch im sittlichen Verhalten wirksam werden müsse als Kraft zur Heiligung, zum Wandel im Geist; der Glaube soll

[1]) Röm. 3, 28; Gal. 2, 16. — [2]) s. oben S. 140.
[3]) 1. Kor. 7, 19. — [4]) 2. Kor. 5, 10.

in der Liebe tätig sein.[1]) Hätte Jakobus die Stellung des Rechtfertigungssatzes inmitten dieser reichen Gedankenwelt des Paulus überblickt, so hätte er ihn schwerlich bemängelt. Er faßt nur den Glauben mehr intellektuell als assensus, der durch ethische Bewährung erst ausreifen müsse, und bei den Werken denkt er an die Handlungen des Christen im Gehorsam gegen Gott und in der Liebe zu den Menschen. Daraus läßt sich schließen, daß die Rechtfertigung durch den Glauben ihm nicht in den paulinischen Briefen entgegengetreten war, sondern als willkommenes Schlagwort, dessen sich unlautere Gemeindeglieder bedienten, um ihre sittliche Minderwertigkeit zu entschuldigen. Daß er sich damit begnügt, den Satz selber und die Berufung auf Abraham mit Schärfe zurückzuweisen, ohne sich über seine Zusammenhänge rückwärts und vorwärts Gedanken zu machen, zeigt nur, daß Jakobus kein Theologe war, dem an der Terminologie gelegen ist, und daß Paulus zur Zeit des Briefs noch keinerlei kanonisches Ansehen genoß. Gerade dies weist uns aber nicht ins 2. Jahrhundert, in welchem die paulinischen Briefe sich zusehends verbreiteten und Ansehen erlangten, sondern in die ältere Zeit, wo über Paulus mündlich allerlei Halbwahres in Palästina erzählt wurde und Glauben fand.[2])

4. Damit hängt ein anderes Bedenken zusammen: der Jakobusbrief sei literarisch abhängig vom Römerbrief (1, 3 Trübsal, Geduld, Bewährung = Röm. 5, 3 f.; 1, 22 Hörer und Täter = Röm. 2, 13; 4, 1 die Lust in den Gliedern zu Felde liegend = Röm. 7, 23; 4, 4 Weltliebe eine Feindschaft gegen Gott = Röm. 8, 7), vom Hebräerbrief (2, 21 die Opferung Isaaks als Glaubenstat = Hebr. 11, 17; 2, 25 Rahab = Hebr. 11, 31; 3, 18 die Friedensfrucht der Gerechtigkeit = Hebr. 12, 11) und vom 1. Petrusbrief (1, 2 f. Anfechtungen und Bewährung = 1. Pet. 1, 6 f.; 1, 11 das welkende Gras = 1. Pet. 1, 24; 4, 6 Gott widersteht den Hoffärtigen = 1. Pet. 5, 5; 4, 7 dem Teufel widerstehen = 1. Pet. 5, 9; 5, 20 die Liebe deckt die Sünden = 1. Pet. 4, 8), und sei schon deshalb später anzusetzen.

---

[1]) Gal. 5, 6; 1. Kor. 13, 2. — [2]) Apg. 21, 21.

Allein auch hier gilt, was oben zum 1. Petrusbrief bemerkt wurde: es ist kleinlich, überall da Entlehnung anzunehmen, wo zwei Schriften in einem Ausdruck übereinstimmen, sei es in gemeinsamer Erinnerung an ein alttestamentliches Wort, oder an ein Wort Jesu, oder sonst auf Grund der starken gemeinsamen religiösen Erlebnisse, die sich auch in neuen Redewendungen und Lieblingsausdrücken äußern mußten. Daß Jakobus den Römerbrief gelesen habe, hat sich vorhin als unwahrscheinlich herausgestellt, und das Umgekehrte, daß Paulus den Jakobusbrief benützt habe, ist trotz Zahns Ausführungen ebenso undenkbar. Dagegen haben wir schon früher (S. 135 f.) eine literarische Abhängigkeit des 1. Petrusbriefs von Jakobus wahrscheinlich gefunden. Daß Jakobus das seltsame Beispiel der Rahab mit dem Hebräerbrief gemeinsam hat, ist nicht als Polemik gegen denselben zu deuten; Rahab galt als eine der Vorfahren Davids,[1]) und die ehemalige Sünderin lag dem christlichen Bewußtsein als Beispiel besonders nahe.

5. Endlich wird vorgebracht, der Palästinenser Jakobus habe nicht ein Griechisch schreiben können, das in manchen Wörtern und Wendungen an die Klassiker erinnere; auch hätte er das Alte Testament nicht nach den LXX zitiert und würde nicht so manche Anklänge an Jesus Sirach enthalten (1, 5 Aufrücken beim Geben = Sir. 18, 17 und 20, 14; 1, 6 Gebet ohne Zweifel = Sir. 7, 10; 1, 9 f. Arme und Reiche sollen sich Gottes rühmen = Sir. 10, 21; 1, 13 keine Irreleitung durch Gott = Sir. 15, 12; 1, 19 schnell hören, langsam reden = Sir. 5, 11; 2, 5 f. Reiche nicht vorzuziehen = Sir. 10, 22). Der letztere Einwand ist entkräftet, seit durch die Publikationen von Schechter, Cowley und Neubauer (seit 1896) etwa die Hälfte des hebräischen Jesus Sirach ans Licht gekommen ist, welchen auch Jesus scheint gekannt zu haben. Die Sprache und die LXX-Zitate können auf Rechnung desjenigen kommen, welcher die Aufzeichnungen aus den Ansprachen des Jakobus den Diasporajudenchristen griechisch

[1]) Matth. 1, 5.

übermittelte (s. oben S. 148), und die Güte seiner Gräzität werden wir nicht überschätzen, wenn wir an Stellen wie 1, 4 (*ἡ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω*), 1, 11 (das *πρόσωπον* der Blume), 1, 19 (das abrupte *ἴστε*), 1, 23 (das *πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ*), 3 6 (*ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας*), 3, 8 (*ἀκατάστατον κακόν, μεστὴ ἰοῦ*), 3, 12 (*οὔτε ἁλυκὸν γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ* nach *μὴ δύναται*), 4, 17 (abundantes *αὐτῷ*), 5, 4 (*εἰσελήλυθαν*), 5, 12 (*ἤτω*) denken. Auch hier dürfen wir uns nicht anmaßen zu wissen, wieviel ein Palästinenser, es sei Jakobus oder ein andrer, sich von der griechischen Sprache aneignen konnte; der Jude lernt leicht, was er für seinen Lebenszweck als notwendig erkennt, ohne doch je im Fremden seine Eigenart zu verlieren.

Es ist dem Jakobusbrief von alters her gefährlich geworden, daß er in der Nähe der paulinischen Briefe stand und an ihrem Maß gemessen wurde. Da konnte man ihm nachrechnen, daß er den Namen Jesu nur zweimal erwähne,[1]) und über seine trockene gnomische Moral Beschwerde führen. In der Tat ist seine Haltung mehr praktisch-verständig als schwungvoll, und wer die Zeichen der Religion in enthusiastischen Symptomen sucht, der wird bei Jakobus enttäuscht. Aber dafür bietet er etwas Besseres: die tiefe, ruhige Überzeugung von der Anwendbarkeit der Worte Jesu auf das wirkliche Leben und von ihrer Bestätigung durch dasselbe. Man kann ihn über tiefsinnigern Schriften zeitweise aus den Augen verlieren; aber man kehrt immer wieder gerne zu ihm zurück.

---

§ 18. Der Judasbrief.

Kühl, in Meyers Komm. XII[6] 1897. — v. Soden in Holtzmanns Handkomm. III, 2[3] 1899. — Hollmann, in den Schriften des N. T. von J. Weiß II[2] 1908. — Fr. Maier, Der Judasbrief 1906. — Spitta Der 2. Brief des Petrus und der Brief des Judas 1885. — Windisch, in Lietzmanns Handbuch zum N. T. IV 1911. — Knopf, in Meyers Kommentar zum N. T. XII 1912.

Der Brief des Judas ist nächst dem Philemonbrief und den zwei kleinern Johannesbriefen die kürzeste Schrift des Neuen Testaments. Er tritt uns in der alten Kirche bei

---

[1]) 1, 1; 2, 1.

Clemens Alex. und bei Tertullian entgegen, welcher ihn als Schrift eines Apostels zitiert; ebenso anerkennt ihn das muratorische Fragment. Origenes gebraucht ihn nicht ohne Bedenken (in Matth. 17, 30 εἰ δὲ καὶ τὴν Ἰούδα πρόσοιτό τις ἐπιστολήν); aber anderweitig (in Matth. 10, 17) rühmt er ihn als einen Brief, der zwar kurz sei, aber voll kräftiger Worte der himmlischen Gnade, geschrieben von einem Bruder Jesu, den er aber (de princ. III, 2, 1) zugleich für einen Apostel hält. Eusebius zählt ihn zu den Antilegomena,[1]) und Hieronymus sagt,[2]) er werde von vielen verworfen, habe sich aber durch langjährigen Gebrauch das Ansehen einer heiligen Schrift erworben. Erst Athanasius, Cyrill von Jerusalem und Epiphanius anerkennen ihn ohne Vorbehalt als kanonisch; auch Priscillian beruft sich auf ihn als auf eine Schrift des Apostels Judas, den er mit Thomas identifiziert. Seither ist er im Neuen Testament unbestritten. Luther sagt von ihm, er sei ein bloßer Auszug aus dem 2. Petrusbrief und berufe sich auf Geschichten, die nirgends in der Schrift stehen; auch habe der Apostel Judas in Persien, nicht in Ländern griechischer Zunge gepredigt. Daher sei er „eine unnötige Epistel unter die Hauptbücher zu rechnen, welche des Glaubens Grund legen sollen“; anderweitig schätzt er ihn allerdings als „eine Epistel wider unsre Geistlichen, Bischöfe, Pfaffen und Mönche.“

Die schwache Bezeugung des Briefs in der alten Kirche erklärt sich einmal aus seiner Kleinheit und seinem sehr speziellen Gegenstand, der ihn für Zitationen wenig geeignet machte, dann aber namentlich aus seiner Herkunft von einem Verfasser, der sich nicht Apostel nennt. Weil man nur Apostolisches im Kanon haben wollte, stand ihm diese Herkunft im Wege, bis man sich im 4. Jahrhundert an die Hypothese gewöhnt hatte, daß die Brüder Jesu eigentlich seine Vettern, die Söhne des Alphäus gewesen seien, und Judas der Bruder des Herrn identisch mit dem Apostel Judas Thaddäus; nun nennen Hieronymus und Rufinus den Verfasser unbedenklich den „Apostel Judas“. Noch

---

[1]) Kg. III, 25, 3. — [2]) De vir. ill. 4.

ein Grund gegen seine Anerkennung war die Benützung zweier nichtkanonischer Schriften V. 9 und V. 14 f., nämlich der jüdischen „Himmelfahrt Moses“ aus der Jugendzeit Jesu und des jüdischen Henochbuchs aus der spätern Makkabäerzeit. Diese Verwendung von Pseudepigraphen hat freilich in der ältesten Zeit ebensowenig Bedenkliches, wie daß 1. Kor. 2, 9; Eph. 5, 14 und Jak. 4, 5 Schriftworte zitiert werden, die in unserm Alten Testament fehlen, somit wahrscheinlich aus Pseudepigraphen stammen, und daß Apg. 7, 22; 1. Kor. 10, 4; 2. Tim. 3, 8; Hebr. 11, 37 und Jak. 5, 17 Detailzüge der jüdischen Haggada als historisch verwendet werden. Dergleichen war möglich, solange die Kirche weder über den genauen Umfang des Alten Testaments sich entschieden, noch ein Neues Testament zusammengestellt hatte.

Der Inhalt ist folgender: Nach dem Eingangsgruß (1. 2) erwähnt der Verfasser die Veranlassung seines Briefs: das Auftreten gottloser Menschen in den Gemeinden, welche durch Mißbrauch der Gnade Gottes zu Ausschweifungen Christus verleugnen; dieses macht eine Mahnung zum Festhalten am wahren Glauben notwendig (3. 4). Gegen jene Verführer werden die Israeliten in der Wüste, die gefallenen Engel des Henochbuchs, sowie Sodom und Gomorra als warnende Strafbeispiele angeführt (5—7), hierauf die Verführer als Leute geschildert, die alle göttliche Autorität verachten, um fleischlich leben zu können (8—10), und mit Kain, Bileam, Korah verglichen (11). Sie verderben das Gemeindeleben durch ihre Ausschweifungen und ihren Hochmut, werden aber bei der Wiederkunft Christi ihre Strafe erhalten (12—16). Nun folgt die Mahnung an die Leser, sich an die Warnungen der Apostel vor solchen Leuten zu erinnern (17—19) und ihrerseits bis zum Kommen des Herrn am Glauben und Gebet festzuhalten (20. 21), gegenüber den Verführten aber heiligen Abscheu vor ihrer Sünde mit herzlichem Erbarmen zu ihrer Rettung zu verbinden (22. 23). Den Schluß bildet eine Lobpreisung des bewahrenden und erlösenden Gottes (24. 25).

Der Verfasser des Briefs ist „Judas, Knecht Jesu Christi und Bruder des Jakobus“ (V. 1). Vier Christen namens Judas aus dem N. T. könnten in Betracht kommen: der Apostel Judas Thaddäus, Sohn des Jakobus Luk. 6, 16; der Bruder Jesu Mark. 6, 3; Judas Barsabas, der jerusalemische Judenchrist und Gesandte nach Antiochien Apg. 15, 22; der Gastwirt des Saulus in Damaskus Apg. 9, 11. Den ersten von diesen verwehrt uns der 17. Vers, welcher die Apostel als Männer einer frühern Generation deutlich von dem Schreibenden unterscheidet, den dritten und vierten dagegen die Bezeichnung *ἀδελφὸς Ἰακώβου,* welche auf den bekannten Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem gehen muß (s. oben S. 145). Wir werden somit auf Judas den Bruder des Herrn geführt, von dem wir sonst nur durch Paulus wissen, daß er wie die andern Brüder Jesu verheiratet war,[1]) und durch Hegesipp,[2]) daß seine zwei Enkel Soker und Jakob Gemeindevorsteher waren und sich vor Domitian wegen ihres Glaubens verantworten mußten. Da wir nicht wissen, wann dieser Judas gestorben ist, läßt sich die Zeit des Briefs nur annähernd bestimmen. Zahn findet in V. 5 (nach der Lesart *Ἰησοῦς* statt *κύριος*) eine Anspielung auf die Zerstörung Jerusalems, welche auf ca. 75 n. Chr. herabführe; dies ist erkünstelt. Hingegen weist der 17. Vers allerdings eher in die Zeit nach 70, in der fast alle Apostel schon gestorben waren. Ganz unbestimmbar ist der Ort der Abfassung des Briefs.

Die Leser sind „die in Gott dem Vater geliebten und für Jesus Christus bewahrten Berufenen,“ d. h. die Christen, welche sich von der Verführung nicht haben mitreißen lassen, sondern lauter geblieben sind, aber immerhin einer Stärkung bedürfen. Die Absonderlichkeit der Verirrung, welche bekämpft wird, macht es wahrscheinlich, daß der Brief trotz der allgemeinen Adresse nicht an einen größern Kreis von Gemeinden, sondern nur an Eine oder an wenige infizierte gerichtet war; die genauere Adresse ist vielleicht aus Schonung für dieselben später weggelassen

---

[1]) 1. Kor. 9, 5. — [2]) Eus. Kg. III, 20, 1 f.

worden. Die Ähnlichkeit der geschilderten Verführer mit den Nikolaiten der Apokalypse (2, 6. 15. 24) könnte dazu einladen, die Leser des Briefs in Kleinasien zu suchen; auch jene erlaubten heidnische Unsittlichkeit und rühmten sich dabei, sie hätten sich nicht vor dem Teufel zu fürchten.[1])

Eigentümlich ist unserm Brief 1. der durchaus ethische Zweck, welchen er ähnlich wie der Jakobusbrief verfolgt; er enthält weniges, das für die Lehre bedeutsam wäre (etwa den Kontrast zwischen *δοῦλος Ἰησοῦ* und *ἀδελφὸς Ἰακώβου* V. 1 und die oben erwähnte, gut bezeugte Lesart *Ἰησοῦς* statt *κύριος* V. 5, welche den Präexistenzgedanken involviert), aber dafür um so mehr gesunde sittliche Mahnungen. 2. Der streng festgehaltene Gelegenheitscharakter; er will lediglich ein Warnungssignal gegen jene Verführer geben und enthält sich aller Abschweifungen, an denen die apostolischen Väter so reich sind. 3. Die scharfe Polemik gegen die christlich verhüllte Unsittlichkeit, welche mit drastischen Bildern (12 f. sechs nacheinander: Schandflecken, Mitesser, Wolken, Bäume, Wellen, Irrsterne) und beißendem Witz (8. 10. 19) den Gegnern zusetzt und sie geradezu als Gottlose behandelt. Unsre Zeit, welche alles, auch die einfachsten sittlichen Grundsätze als diskutabel behandelt und sich selten zu einer echten Entrüstung aufschwingt, mag diesen Brief zelotisch finden; er ist aber lediglich aus der Angst eines treuen Hirten vor dem moralischen Ruin seiner Leser und der Diskreditierung des Christentums bei den Heiden hervorgegangen, welche derartige Vorkommnisse sogleich allen Christen zur Last legten. 4. Die Menge der Anspielungen auf vorchristliche Ereignisse, welche mit einer gewissen Hast vorgebracht werden. 5. Der breite, an seltenen Wörtern reiche, wie ein Waldstrom daherflutende Stil, welcher die tiefe Erregtheit des Verfassers verrät und keine durchgeführte Disposition aufkommen läßt.

Die Echtheit des Briefs wird angefochten wegen der starken Betonung der *ἅπαξ παραδοθεῖσα τοῖς ἁγίοις*

---

[1]) Offb. 2, 24.

πίστις (V. 3), der *ἁγιωτάτη ὑμῶν πίστις* (V. 20); diese Ausdrücke betonen in der Tat aufs stärkste das Element der Tradition im Christentum im Gegensatz zu den nebeneingeschlichenen (V. 4) Verirrungen, und stellen den Glauben als Glaubenslehre (fides quae creditur) hin, was nur hier im Neuen Testament geschieht. Bemerkenswert sind ferner die liturgisch feierlichen Formeln *τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν* (V. 4), *τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (V. 17), *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (V. 21), *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* (V. 25), *πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας* (V. 25). Diese Vorliebe für das Überlieferte, Stereotype ist allerdings schon eine Ankündigung des herannahenden Katholizismus; sie entspricht dem mutmaßlichen Bildungsgrad des *δεσπόσυνος* Judas, der sich auch in seiner Vorliebe für Pseudepigraphen kundgibt. Aber damit werden wir nicht in das zweite Jahrhundert herabgeführt, sondern was im zweiten Jahrhundert im großen geschah, konnte sich schon am Ende des ersten im kleinen ereignen, daß nämlich der Subjektivismus Einzelner, welcher auch das ethische Gebiet nicht verschonte, dazu nötigte, den Gemeindeglauben um so fester als gegebene Größe hinzustellen und das Historische am Christentum rücksichtslos zu betonen. — Ferner glauben manche in den Verführern des Judasbriefs libertinistische Gnostiker des 2. Jahrhunderts zu erkennen, namentlich die Anhänger des Alexandriners Karpokrates, welcher unter Hadrian lehrte, die Welt sei nicht von dem obersten Gott, sondern nur von Engeln geschaffen; diesen habe Jesus sein Lebenlang Trotz geboten und seine von Gott stammende Seele ungebeugt zu ihm zurückgebracht. Dies müsse der Christ ihm nachtun und sich von den Engeln frei machen durch konsequente Übertretung der konventionellen Moral, welche nur eine Sache der Meinung sei. Wer so lebe, der müsse beim Tode nicht durch Seelenwanderung in einen neuen Leib übergehen, sondern er kehre zu Gott zurück. Alle Unterschiede in der Welt, auch der von mein und dein seien nur menschliche Satzung; nach der Ordnung des obersten Gottes seien alle Dinge gemeinsam, und alle Menschen unter sich gleich. Die

praktische Folge dieser Theorien waren grobe Ausschweifungen bei den Agapen der Karpokratianer, die sie mit Schriftstellen wie Matth. 5, 25 und 42 beschönigten. Allein gerade von dem Gnostischen dieser Leute, der Unterscheidung des obersten Gottes von der weltschaffenden Macht finden wir in unserm Brief keine sichere Spur. Die „Gottlosen“ werden als sinnliche und schwelgerische, hochmütige und parteisüchtige Menschen geschildert; aber wenn ihnen vorgeworfen wird, sie verleugnen Christus (V. 4), verachten die Herrschaft und lästern die Gewaltigen (V. 8), so ist damit nicht theoretische Lossagung von Jesus gemeint, mit der sie sich bei den Agapen nicht hätten hervorwagen dürfen, sondern praktische Verleugnung des Herrn durch Gewohnheiten, welche dem Namen Jesu Schande machten. Die *κυριότης* ist die Majestät Gottes als des Hüters der sittlichen Ordnung; die *δόξαι* sind die guten Engel, deren Schutz sie nicht nötig zu haben behaupteten. Ansätze zu solchen Entartungen konnten sich schon zur Zeit der Apostel aus dem Mißverstand der paulinischen Lehre von der Freiheit des Christen entwickeln. Schon Paulus muß die ihm angedichtete Konsequenz zurückweisen: *ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά,*[1]) und: *ἁμαρτήσωμεν, ὅτι οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον, ἀλλὰ ὑπὸ χάριν,*[2]) und die Korinther muß er vor der Anwendung des Satzes *πάντα μοι ἔξεστιν* auf fleischliche Vergehungen warnen.[3]) Von den Nikolaiten der Apokalypse ist schon vorhin die Rede gewesen, und ähnlicher Art werden die 2. Tim. 3, 6 f. gezeichneten Leute gewesen sein. Nach diesen Analogien sind die „Gottlosen“ des Judasbriefs sehr wohl bereits im ersten Jahrhundert denkbar; sie sind die noch schlimmere Ausartung derer, welche Jakobus in seinem Brief 2, 14 f. bekämpft. Ähnlicher Mißbrauch der Gnadenpredigt und des christlichen Bruderverhältnisses zu fleischlichem Treiben hat sich je und je wiederholt; Erscheinungen wie die Buttlarsche Sekte, die Brüggler Sekte der Brüder Kohler und die Antonianer sind nur einige unter vielen betrübenden Belegen. Durch den

---

[1]) Röm. 3, 8. — [2]) Röm. 6, 15; vgl. 6, 1.
[3]) 1. Kor. 6, 12; vgl. 10, 23.

unerbittlichen Ernst, mit welchem der Judasbrief diesen Abweg aufdeckt und brandmarkt, steht er als der kleinere, aber kräftige Brief eines Bruders Jesu dem größern nicht unwürdig zur Seite.

---

§ 19. Der zweite Petrusbrief.

Kühl in Meyers Komm. XII[6] 1897. — v. Soden, in Holtzmanns Handkomm. III, 2[3] 1899. — Hollmann in den Schriften des N. T. von J. Weiß II[2] 1908. — Spitta s. zu § 18. — Windisch, in Lietzmanns Handbuch z. N. T. IV 1911. — Knopf, in Meyers Kommentar z. N. T. XII 1912.

Dieser Brief hat folgenden Inhalt: nach dem Eingangsgruß (1, 1. 2) wird ausgeführt, daß die empfangene Erkenntnis Christi die Christen zu einem heiligen Wandel als der Bedingung des Eintritts in sein Reich und der Teilnahme an der göttlichen Natur verpflichte (1, 3—11). Hieran wünscht der Verfasser vor seinem nahen Ende die Leser noch eindringlich zu erinnern als Augenzeuge der Verklärung Jesu und Kenner der prophetischen Schriften (1, 12—21). Es werden falsche Lehrer bei den Lesern auftreten, welche unsittlich leben werden, aber wie die gefallenen Engel, wie die Generation der Sintflut, wie Sodom und Gomorra ihr Gericht empfangen werden, während Gott die Frommen zu bewahren weiß (2, 1—9). Schon jetzt sind Verführer unter ihnen, welche den Leuten Freiheit versprechen, in Wahrheit aber sie wie Bileam in Lüste verstricken, so daß es schlimmer mit ihnen wird als vor ihrer Bekehrung zum Christentum (2, 10—22). Im besondern warnt der Verfasser vor der Meinung, die Wiederkunft Christi sei überhaupt nicht mehr zu erwarten; vielmehr wird sein Tag kommen, und mit ihm der Untergang der Welt durch Feuer, der nur durch Gottes Geduld noch verzögert wird (3, 1—10). Darauf wartet der Christ in frommem Wandel, um die kommende neue Welt zu ererben, wie auch Paulus den Lesern geschrieben hat (3, 11—16). Den Schluß bildet eine kurze Warnung vor den „Zuchtlosen“ und Mahnung zum Wachsen in der Erkenntnis Christi (3, 17. 18).

Der Verfasser dieses Briefs will Simon Petrus sein, der Knecht und Apostel Jesu Christi (1, 1) und Augenzeuge der Verklärung Jesu (1, 16 f.). Die Adressaten sind nach 3, 1 diejenigen des ersten Briefs, also die kleinasiatischen Christen; der erste Vers bezeichnet sie als die, „welche gleich wertvollen Glauben wie wir empfangen haben durch die Gerechtigkeit Gottes und Christi,“ womit wohl eine freundliche Anerkennung der Heidenchristen als Glaubensgenossen im Sinne von Apg. 11, 17 und 15, 9 beabsichtigt ist. Der Versuch Zahns, 3, 1 auf einen verlorenen Brief des Petrus an die Adressaten zu beziehen und in diesen palästinensische Judenchristen zu entdecken, an welche Paulus laut 3, 15 ebenfalls geschrieben habe, ist in allen Teilen undurchführbar. Veranlaßt ist der Brief durch das Treiben der im 2. und 3. Kapitel geschilderten Verführer, gegen welche Petrus vor seinem Ende noch einmal Zeugnis ablegen will. Der Ort der Abfassung ist nicht zu ermitteln, und über die Zeit läßt sich nur sagen, daß er um die Mitte der sechziger Jahre geschrieben sein muß, wenn er von Petrus herrührt. Zahn denkt an die Jahre 60—63 und setzt damit den zweiten Brief vor den ersten.

Aber eben die Echtheit des Briefs unterliegt manchen Bedenken. Vor allem ist die Bezeugung des zweiten Petrusbriefs in der alten Kirche so mangelhaft wie bei keiner andern Schrift des Neuen Testaments. Es finden sich im sogenannten zweiten Clemensbrief[1]) und im Hirten des Hermas[2]) Gedanken, die an unsern Brief erinnern; aber der Ausdruck stimmt nicht überein, und so beweisen sie nichts für die Kenntnis unsers Briefs. Völliges Schweigen über ihn herrscht bei den Apologeten, bei Irenäus, Tertullian, im muratorischen Fragment und bei Cyprian. Spuren von ihm zeigen sich bei Theophilus von Antiochien (ca. 180 n. Chr.),[3]) bei Hippolytus[4]) und bei Firmilian von Cäsarea, welcher sagt, Petrus und Paulus haben die

---

1) 11, 2; 16, 3. — 2) Vis. 3, 4, 3; 7, 1; 8, 5.

3) Ad Autol. II, 9. 13.

4) De antichr. 2; Philos. 9, 7; die förmlichen Zitate de consumm. mundi 10. 37 und Canones 30, 2, 12 werden dadurch entkräftet, daß beide Stücke schwerlich von Hippolyt stammen.

Häretiker brieflich bekämpft.[1]) Die erste förmliche Erwähnung findet sich bei Origenes, welcher den zweiten Petrusbrief als Teil der Heiligen Schrift verwendet, jedoch bemerkt, Petrus habe einen anerkannten Brief hinterlassen, vielleicht auch einen zweiten; doch werde dieser angezweifelt.[2]) Eusebius sagt,[3]) der erste Brief des Petrus sei allgemein anerkannt; vom zweiten dagegen sei überliefert, daß er nicht zum Kanon gehöre; da er jedoch vielen als wertvoll erscheine, sei er mit den übrigen heiligen Schriften oft gelesen worden, und anderweitig:[4]) der Brief gehöre zu den angefochtenen, sei aber doch den meisten Christen bekannt. In dem abendländischen Schriftenverzeichnis von 359 findet sich bei der Zeile „Epistulae Petri II vēr CCC" die Beischrift „una sola," wahrscheinlich die Randglosse eines Lesers, welcher den ältern Standpunkt einnahm. Hieronymus sagt, Petrus habe zwei Briefe geschrieben, deren zweiter ihm von den meisten abgesprochen werde wegen der stilistischen Abweichung vom ersten Brief.[5]) Unbefangen gebrauchen ihn erst Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Hilarius, Ambrosius und Augustinus, unter dessen Einfluß er dann endgültig Aufnahme in den Kanon fand. **Der zweite Petrusbrief ist somit bis ins vierte Jahrhundert vielen überhaupt unbekannt, und von vielen nicht anerkannt gewesen.** Diese mangelhafte Bezeugung wird nicht wie beim Jakobusbrief, Judasbrief und den kleineren Johannesbriefen durch den Umstand erklärt, daß man aus der Überschrift auf einen nichtapostolischen Verfasser schloß; der Brief will ganz unzweideutig von Petrus sein und hat dennoch so viel Widerspruch gefunden. Als Grund hiefür kann man nicht die drastische Eschatologie des 3. Kapitels anführen, welche manche befremdet habe; im Gegenteil taucht der Brief gerade zu der Zeit auf, wo die altchristliche Eschatologie von der platonisierenden alexandrinischen Theologie in den Hintergrund gedrängt wurde, und von Ägypten, dem Lande dieser Theologie aus hat er sich seinen Platz im Kanon

---

[1]) Cyprian. Epist. 75, 6. — [2]) Eus. Kg. VI, 25, 8.
[3]) Kg. III, 3, 1. — [4]) Kg. III, 25, 3. — [5]) De vir. ill. 1.

erworben, während die syrische Kirche ihn sogar bis um die Mitte des 5. Jahrhunderts nicht anerkannt hat.

Eine zweite Schwierigkeit bietet das Verhältnis unsers Briefs zum Judasbrief. Eine unbefangene Vergleichung der beiden Briefe zeigt, daß das zweite Kapitel des Petrusbriefs eine Umarbeitung des Judasbriefs ist. Spitta hat allerdings das umgekehrte Verhältnis nachzuweisen gesucht, und Zahn bezieht Jud. 4 und 18 geradezu auf 2. Petr. 2, welche Weissagung des Petrus dem Judas vorgelegen habe. Aber es ist doch unleugbar, daß 2. Petr. nicht nur die Gedanken des Judasbriefs wiederholt, auch nicht nur einzelne Ausdrücke desselben sich aneignet, sondern 2, 1—18 und 3, 1—3 gerade die bezeichnendsten Wendungen des kleinern Briefs aufnimmt: die Irrlehrer verleugnen den Herrn, leben in Schwelgereien, gehen dem Gericht entgegen, gleichen den gefallenen Engeln und den Sodomiten, beflecken das Fleisch, verachten die Herrschaft, lästern die Gewaltigen, sind den Tieren gleich, lästern, was sie nicht kennen, sind Schandflecken und schmausen gerne mit, verführen um Geld wie Bileam, sind windgetriebene Wolken, eilen der Finsternis zu, reden hochmütig, treten gemäß der Weissagung der Apostel als Spötter auf, die nach ihren Lüsten wandeln. Dabei werden die Zitate des Judas aus der Himmelfahrt Moses und aus Henoch getilgt, jedoch auf Kosten der Klarheit: den Vers 2, 11 „Tollkühn und anmaßend erzittern sie nicht, wenn sie Herrschaften lästern, während doch Engel, an Kraft und Macht größer, kein lästerndes Urteil über sie vor dem Herrn aussprechen“ würde wohl niemand verstehen ohne die Parallele Jud. 9, und 2, 17 ist durch die Streichung der Irrsterne aus dem Henochbuch Jud. 13 ein seltsamer Satz entstanden. Eine andre Unklarheit stammt daher, daß der Verfasser des Petrusbriefs seinen Petrus die Warnung vor den Irrlehrern zuerst als Weissagung aussprechen läßt (2, 1—9), dann aber in die Schilderung von Gegenwärtigem übergeht (2, 10—22) und schließlich die Jud. 17 f. erwähnte Weissagung der Apostel auf die im Judasbrief nicht erwähnten Leugner der Parusie einschränkt (3, 2 f.), wobei er den auffallenden Ausdruck braucht: „Gedenket der Worte,

welche zuvor gesagt sind durch die heiligen Propheten, und des Gebotes eurer Apostel, welches von dem Herrn und Heiland ist“ (3, 2). Indem der Verfasser den Notschrei des Judasbriefs noch weiter polemisch in die Breite zieht, ist ein Kapitel entstanden, welches durch die endlosen Ausfälle gegen die Irrlehrer einen peinlichen Eindruck hinterläßt. Manche haben Kap. 2, 1—3, 3 für später eingeschoben erklärt, aber ohne Anhalt in der Textgeschichte. Hat aber der Verfasser des Petrusbriefs selber den Judasbrief in dieser unfreien, spätere Begriffe vom alttestamentlichen Kanon verratenden Weise benützt, und ist der Judasbrief erst nach 70 anzusetzen (s. oben S. 159), so kann Petrus nicht der Verfasser sein. Wir brauchen uns also gar nicht auf die Frage einzulassen, ob ein derartiges Anleihen bei einem Bruder des Herrn „eines Apostels würdig“ gewesen sei. Die strengen Autorrechte unsrer Zeit waren für einen Petrus nicht verbindlich; aber die Art der Benützung entscheidet gegen ihn.

Eigentümlich ist drittens die Art, wie Paulus erwähnt wird. 3, 15 f. wird angedeutet, daß auch „unser geliebter Bruder Paulus gemäß der ihm gegebenen Weisheit“ an die Adressaten geschrieben habe und in allen seinen Briefen darauf hinweise, daß der Aufschub der Parusie zur Buße benützt werden müsse. In diesen Briefen sei etliches schwerverständlich, und gerade diese Stellen werden von den Unwissenden und Unbefestigten gleich den übrigen Schriften zu ihrem eignen Verderben verdreht. Nun besitzen wir in der Tat Briefe des Paulus an kleinasiatische Christen, an die Galater, Epheser, Kolosser, in welchen von der Parusie mehrfach die Rede ist, und Heiligung des Lebens im Blick auf dieselbe verlangt wird. Auch daß manches in den Briefen des Paulus zu den *δυσνόητα* gehört, wird jeder Exeget zugeben, und daß gerade die paulinische Freiheitslehre leicht in libertinistischem Sinn verdreht werden konnte, liegt auf der Hand. Auffallend ist dagegen, daß von „allen Briefen“ des Paulus wie von einer schon bestehenden Sammlung geredet, und dieselbe durch die Wendung *ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφὰς* zu den heiligen Schriften gezählt wird. Dieser Name wurde bis um die Mitte des zweiten Jahr-

hunderts nur den Schriften des Alten Testaments gegeben, und die ersten Beispiele eines darüber hinausgehenden Sprachgebrauchs[1]) betreffen Worte der Evangelien, nicht der Briefe. Somit ist es wahrscheinlich, daß unser Brief erst nach 150 entstanden ist, man müßte denn annehmen, daß *λοιπὰς γραφάς* ähnlich ungenau gebraucht sei, wie wenn es bei Plato heißt *τοῖς τε Ἀχαιοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις Τρωσίν*, oder bei Xenophon *τοὺς ὁπλίτας καὶ τοὺς ἄλλους ἱππέας*, oder Luk. 23, 32 *ἕτεροι δύο κακοῦργοι*. Hiebei wäre die Meinung, daß die Unwissenden sowohl die Briefe des Paulus als noch andres, nämlich die alttestamentlichen Schriften (die *γραφαί*) verdrehen. Aber dies ist nur ein Notbehelf, und wenn wir den Verfasser im zweiten Jahrhundert zu suchen haben, so verstehen wir noch besser, warum er Paulus als Bundesgenossen anführt, nämlich als den Apostel, auf welchen sich die Gnostiker am meisten beriefen.

Dies führt uns auf einen vierten Punkt: die Stellung des zweiten Petrusbriefs zur altchristlichen Parusie-erwartung. Petrus weissagt, am Ende der Tage werden Spötter auftreten und sagen: „Wo ist nun die Verheißung seiner Ankunft? Seitdem ja die Väter entschlafen sind, bleibt alles so, wie es von Anfang der Schöpfung war." Mit der Parusieerwartung ist es nichts; die Welt bleibt, wie sie ist, und nimmt kein Ende. Das ist mehr, als wenn 1. Clem. 23, 3 und 2. Clem. 11, 2 die Klage auftaucht: „Das haben wir längst schon gehört zur Zeit unsrer Väter; aber siehe, wir sind alt geworden und haben Tag und Nacht gewartet, und haben nichts davon zu sehen bekommen!" Die Spötter des Petrusbriefs seufzen nicht nur, sondern sie erklären kategorisch: „Die Welt geht nicht unter, und der Herr kommt nicht!" und begründen dies fast wie Celsus, welcher meint, Gott könne nichts Vergängliches gemacht haben und noch weniger sein eignes Werk vernichten. Die Leute aber, welche so grundsätzlich auf die altchristliche Eschatologie verzichteten, waren die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts, und gegen sie wendet sich der Verfasser mit seiner Betonung der Erkenntnis (1, 3.

[1]) Barn. 4, 14; 2. Clem. 2, 4; Justin Dial. 49.

5. 8), seiner Ablehnung der *σεσοφισμένοι μῦθοι* (1, 16), seiner Empfehlung der Propheten (1, 19 f.), namentlich aber mit seiner eschatologischen Ausführung (3, 5 f.): wie die frühere Menschheit durch die Sintflut unterging, so steht der Welt ein plötzlicher Untergang durch Feuer bevor, auf welchen eine neue Welt der Gerechtigkeit folgen wird. Wann dies geschehen wird, steht in Gottes Hand, vor dem tausend Jahre wie ein Tag sind, so daß ein langer Zeitraum vor ihm immer noch „bald“ bedeutet. Wenn er den Gerichtstag hinausschiebt, so geschieht es aus Langmut, weil er den Menschen noch Zeit zur Buße lassen will; wir aber sollen in heiligem Wandel auf das Ende warten. Diese ganze Ausführung paßt nicht in die Zeit der Apostel hinein, da sie eingehende Reflexion über das Ausbleiben der Parusie voraussetzt und im Sinne der spätern Kirche das Kommen des Herrn hinter das Gericht und das Weltende zurücktreten läßt.

Für diejenigen, welche den ersten Petrusbrief für echt halten, kommen fünftens noch mehrere bedeutungsvolle Verschiedenheiten des zweiten Briefs von jenem hinzu. Während der erste Brief zahlreiche Zitate aus dem Alten Testament enthält, bietet der zweite zwar manche Anspielungen auf alttestamentliche Geschichten (Schöpfung, Sintflut, Lot, Bileam, die falschen Propheten), aber nur zwei Zitate (2, 22 und 3, 8). Die Sprache des zweiten Briefs ist fließender, periodenreicher, an seltenen Wörtern reicher, daneben allerdings zu schleppenden Wiederholungen geneigt (*δεδωρημένης* — *δεδώρηται* 1, 3. 4; *ἐπιχορηγήσατε* — *ἐπιχορηγηθήσεται* 1, 5 und 11; *ἐπιγνώσεως* — *ἐπίγνωσιν* 1, 3 und 8; *ἐνεχθείσης* — *ἐνεχθεῖσαν* 1, 17. 18; *ἀπωλείας* — *ἀπώλειαν* 2, 1; *ἐν ἐμπαιγμονῇ ἐμπαῖκται* 3, 3; *λυθήσεται* — *λυομένων* — *λυθήσεται* 3, 10—12; *καυσούμενα* — *καυσούμενα* 3, 10 und 12); jedenfalls ist es trotz den Berührungen, auf welche B. Weiß und Zahn hingewiesen haben, eine ganz verschiedene Sprache, und Wenige werden geneigt sein, gerade die des zweiten im Unterschied vom ersten dem Petrus zuzuschreiben.

Diesen Gründen gegen die Echtheit steht nun freilich das Selbstzeugnis des Briefs gegenüber, der sich aus-

drücklich als zweiten Brief des Simon Petrus bezeichnet (3, 1; 1, 1. 16. 18). Allein es muß ausdrücklich hervorgehoben werden, daß bei Schriften aus dem Altertum das Selbstzeugnis noch kein genügender Ausweis der Echtheit ist. Schriften älterer Autoren mit eignen Zusätzen herauszugeben oder unter ihrem Namen neue zu schreiben war ein allgemein übliches Verfahren, durch welches man seine Hochachtung vor dem ältern Schriftsteller kundgab, etwa wie heute durch die Widmung an das Andenken eines Verstorbenen; man erklärte damit die Geistesgemeinschaft mit jenem und die Abhängigkeit von ihm, ungehindert durch Autor- und Verlegerrechte. So gab es bei den Griechen zahlreiche dem Heraklit, dem Plato, dem Orpheus, dem Pythagoras, dem Demosthenes beigelegte Schriften. Bei den hellenistischen Juden schrieb man Bücher unter dem Namen des Salomo, des Phokylides, des Hystaspes, der Sibyllen; in Palästina unter dem Namen des Henoch, des Esra, des Jesaja. Aber auch bei den Christen setzte sich diese literarische Gewohnheit fort: man schob dem Josephus ein Zeugnis für Christus unter, den römischen Kaisern des zweiten Jahrhunderts Schutzedikte für die Christen, dem Abgar von Edessa einen Brief an Jesus, den Aposteln kirchliche Rechtsordnungen; man bearbeitete im vierten Jahrhundert die Ignatiusbriefe und fügte sechs neue hinzu; dem römischen Clemens legte man den langen Reiseroman der Clementinen in den Mund. Dies taten nicht nur die Gnostiker in ihren Apostelakten, sondern auch katholische Christen. Im Petrusevangelium, welches im 2. und 3. Jahrhundert viel gelesen wurde, spricht Petrus von sich und den Jüngern in der ersten Person und nennt sich Simon Petrus, den Andreas seinen Bruder. In der Petrusapokalypse heißt es ebenfalls „wir zwölf Jünger"; sie wurde von Clemens Alex. zitiert und noch im 5. Jahrhundert in Palästina gelesen. Die „Predigt des Petrus," welche wohl bereits Aristides benützt, redet ebenfalls in der ersten Person und weiß allerlei Reden Jesu zu erzählen. Diese drei pseudopetrinischen Schriften sind aber früher in der Kirche nachweisbar als der zweite Petrusbrief. Im Neuen Testament des 2. Jahrhunderts fehlte derselbe; erst das 4. Jahrhundert

hat ihn noch angenommen. Wer daher unbedingt auf der Echtheit des Briefs besteht, der tut es entweder auf die Autorität des 4. Jahrhunderts hin, welches unmöglich orientierter sein konnte als das 2. Jahrhundert, — oder er folgt seinem Eindruck von dem trefflichen Inhalt des Briefs. Dieser unterscheidet sich in manchen Partien aufs vorteilhafteste von einem Clemens, Ignatius, Hermas durch seine originelle, zu Herzen gehende Ausdrucksweise. Der Nachweis, daß die rechte Erkenntnis ethische Früchte bringen muß (1, 3 f.), die Betonung der Offenbarung Gottes durch Christus und die Propheten (1, 16 f.), die Warnung vor der falschen Freiheit (2, 19 f.), der Hinweis auf die wartende Geduld Gottes (3, 7 f.) sind durchaus des neutestamentlichen Kanons würdig, und Eigentümliches wie die Schilderung der Propheten (1, 19 f.) und der Weltverbrennung (3, 10 f.) erklärt sich vollkommen aus alttestamentlichen Stellen wie Dan. 7, 16 und Jes. 34, 4 nach den LXX. Aber Treffliches braucht nicht notwendig von einem Apostel geschrieben zu sein; der Geist Gottes hat auch im zweiten und in jedem spätern Jahrhundert neue Blüten und Früchte hervorgebracht.

So wie der Brief vorliegt, stammt er nicht von Petrus; deswegen braucht er aber nicht außer allem Zusammenhang mit Petrus zu stehen. Wie das 2. Kapitel nachweislich aus einer Überarbeitung des Judasbriefs entstanden ist, so kann der Verfasser im 1. und 3. Kapitel petrinisches Gut verarbeitet haben; nur fehlen uns die Mittel, dasselbe auszuscheiden, und den Stil und Sprachschatz müssen wir jedenfalls dem im 2. Jahrhundert lebenden Bearbeiter zuschreiben. Harnack vermutet,[1] daß im 3. Kapitel die Petrusapokalypse benutzt sei; aber das neuentdeckte große Fragment derselben sticht sehr ab gegen die maßvolle Sprache des Briefs. Die Forschung darf auch an diesem Spätling unter den neutestamentlichen Büchern nicht achtlos vorübergehen; sie muß zugestehen, daß er dem Neuen Testament besser ansteht, als es mit irgend einem von den Apostolischen Vätern oder mit der „Didache

[1]) Gesch. d. altchr. Lit. II, 1, 469 f.

der zwölf Apostel" der Fall sein würde, und sie muß den Gedankenreichtum des Briefes sich zunutze machen, aus welchem einzelne Worte (1, 2; 1, 10; 1, 21; 2, 9; 3, 9; 3, 13) fast sprichwörtlich geworden sind. Können wir nicht jedes seiner Worte als petrinisch gelten lassen, so ist doch sein Geist und Sinn der eines gesunden Christentums, und wir dürfen von seinem unbekannten Verfasser ebensogut lernen wie von dem Unbekannten, den wir Deutero-Jesaja nennen; auch von ihm hat Luther mit Recht den Eindruck, daß er „Christum treibe".

III. Die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte.

§ 20. Die Vorgeschichte der Evangelien.

v. Soden, Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evang. Geschichte, in den Theolog. Abhandlungen zu Weizsäckers Geburtstag 1892. — Resch, Agrapha, außerkanon. Schriftfragmente [2] 1906. — Nestle, Philologica sacra 1896. — Dalman, Die Worte Jesu, I 1898. — Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien 1905.

Während die Briefe des Neuen Testaments geschrieben wurden, waren die Mitteilungen über das Leben Jesu, welche wir jetzt in den Evangelien lesen, größtenteils nur mündlich bei den Christen im Umlauf. Jesus hatte nichts Schriftliches hinterlassen, aber Worte geredet, welche sich unauslöschlich in das Gedächtnis der Zuhörer eingruben, und ein Leben gelebt, welches reich genug war, um das Leben und Denken seiner Jünger ganz zu erfüllen und zu leiten. Auch die Zwölf waren nicht zu Schriftstellern geboren und erzogen; sie waren *ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται,*[1]) welche die schlichte Aufgabe hatten, von Jesus zu zeugen, d. h. zu erzählen, was sie mit ihm erlebt hatten.[2]) Auch in der ersten Christengeneration waren, wie Paulus offen zugesteht, „wenige Weise nach dem Fleisch, wenige Mächtige, wenige Vornehme;“[3]) die große Mehrzahl bestand aus Leuten der untern Stände, welche für kräftige Predigt empfänglicher waren als für schriftliche Aufzeichnungen. Das Hauptverdienst der Urgemeinde um die Gesamtkirche besteht nicht in glänzenden Missionserfolgen; — Israel ist ja im ganzen unzugänglich geblieben —; auch nicht in einer idealen Höhe des Gemeindelebens; — es

---

[1]) Apg. 4, 13. — [2]) Apg. 4, 20. — [3]) 1. Kor. 1, 26.

gab auch hier unwürdige Glieder und Eiferer mit Unverstand; — wohl aber in der treuen Aufbewahrung der Worte und Taten Jesu im Gedächtnis, und in der Überlieferung derselben an die neu Herzukommenden, auf welche z. B. Paulus für die Einzelheiten des Lebens Jesu sich beruft.[1]) Dieses *παραδιδόναι* und *παραλαμβάνειν* geschah in der aramäischen Sprache, welche die Umgangssprache der Palästinenser war, in der sie auch Jesus hatten reden hören. Eine Anzahl sprachlicher Eigentümlichkeiten unsrer Evangelien, auf welche Wellhausen[2]) mit besonderm Nachdruck aufmerksam gemacht hat, beruht auf der Übertragung aramäischer Wendungen ins Griechische, und auch die verschiedene Fassung desselben Ausspruchs in verschiedenen Evangelien erklärt sich oft am einfachsten aus abweichender Übersetzung desselben aramäischen Wortes oder aus leicht differierender Lesung desselben aramäischen Textes, z. B. Matth. 5, 48 *τέλειοι* verglichen mit Luk. 6, 36 *οἰκτίρμονες;* Matth. 23, 26 *καθάρισον* mit Luk. 11, 41 *δότε ἐλεημοσύνην;* Matth. 11, 19 *ἔργων* mit Luk. 7, 35 *τέκνων.* Die Überlieferung erfolgte nicht in der mechanischen Weise, wie in den Rabbinenschulen die Sprüche der Väter gelernt wurden; die ersten Christen betrachteten das Leben des Herrn nicht als ein Stück ehrwürdiger Vergangenheit, sondern als ein fortdauerndes Leben, welches durch die Erhöhung Jesu zur Rechten Gottes erst seine wahre Gestalt gewonnen habe und im Geistesleben jedes einzelnen Jüngers sich auswirke. Auch erwarteten sie mit Bestimmtheit, daß dieses Christusleben bald seine herrliche Vollendung finden werde durch die Ankunft des Herrn in den Wolken des Himmels.[3])

Zwei Umstände haben bewirkt, daß diese Zeit der mündlichen Überlieferung aufhören mußte. Einmal die unvermeidlichen Auseinandersetzungen mit den Juden, deren Stärke gerade in ihrer uralten schriftlich-mündlichen Tradition lag, in ihrem heiligen Buch und ihrem stets zur Auslegung bereiten Schriftgelehrtenstand. Wenn die Juden Beweise dafür forderten, daß Jesus mehr als ein Gesetzes-

---

[1]) 1. Kor. 11, 23; 15, 3.

[2]) Einl. in die drei ersten Evang. § 3. — [3]) Apg. 1, 11.

stürmer und Revolutionär, seine Auferstehung mehr als ein Leichendiebstahl, seine Messiaswürde mehr als eine Behauptung sei, dann fühlten die Christen mehr und mehr die Notwendigkeit von Aufzeichnungen, welche diese und jene Züge des Lebens Jesu unter den Schutz der Namen von Augen- und Ohrenzeugen stellten und den triumphierenden Gegnern vorgewiesen werden konnten. Ferner aber starb die Generation der ersten Jünger allmählich aus; die Reihen der direkten Zeugen lichteten sich, und die Wundertaten, durch welche sie so manche Demonstratio ad oculos für jüdisches Denken geführt hatten, wurden seltener. Auch dies führte von selbst zu schriftlicher Fixierung zuerst einzelner Worte und Erzählungen, dann ganzer Gruppen von solchen. Dieser und jener zeichnete auf, was ihm die mündliche Überlieferung zugetragen hatte, am sorgfältigsten die Worte Jesu, nach welchen ja das ganze tägliche Leben des Jüngers sich zu richten hatte, etwas freier die Erzählungen, welche mehr durch ihren Gesamteindruck für das Verständnis Jesu und seines Werkes wichtig waren. Einen Begriff davon können uns die Logia von Oxyrhynchos in Ägypten geben, welche mit der konstanten Einführungsformel λέγει Ἰησοῦς kurze Aussprüche Jesu wiedergeben, ohne einen Zusammenhang unter ihnen herzustellen;[1]) umfangreicher ist das 1905 entdeckte Fragment über die Reinigungsgebräuche.[2]) Schon in diesem Stadium war es unvermeidlich, daß zwar vieles übereinstimmend aufgezeichnet wurde, weil es um seiner Originalität willen durchaus keine Abänderung ertrug, anderes dagegen in der Überlieferung sich differenzierte, je nachdem man die Worte Jesu verstand und die Ereignisse in den Zusammenhang einstellte. Auf Vollständigkeit machte keine dieser ersten Aufzeichnungen Anspruch; man stand unter dem Eindruck, den noch unsre Evangelisten wiedergeben,[3]) daß alles Überlieferte nur ein Ausschnitt aus einem viel größern Ganzen von Jesusgeschichten und Jesusworten sei. Manches

---

[1]) Klostermann, Apokrypha II. III (Lietzmann, Kl. Texte 8. 11).

[2]) Swete, Zwei neue Evangelienfragmente. (Lietzmann a. a. O. 31).

[3]) Matth. 4, 23; 8, 16; 9, 35; 12, 15; 14, 36; 15, 30; Mark. 1, 34; 3, 10; 6, 56; Luk. 4, 40; 6, 19; Joh. 20, 30; 21, 25.

Wort war damals noch im Umlauf, welches in unsre Evangelien schließlich nicht gelangt ist, z. B. „Geben ist seliger als nehmen;“ [1]) „Werdet kundige Wechsler“ (im Sinne von 1. Thess. 5, 21); [2]) „Wobei ich euch finde, danach werde ich euch richten;“ [3]) „Bittet um das Große, so wird euch das Kleine dazugegeben werden“ [4]) u. a. m. Von solchen frühern Aufzeichnungen sagt Lukas 1, 1 f., schon viele hätten es unternommen, eine Erzählung der Tatsachen zusammenzustellen, die unter den Jüngern zur Vollendung gediehen seien, und zwar nach der Überlieferung der Augenzeugen und ersten Prediger des Evangeliums; er aber sei allem nochmals nachgegangen und habe es der Reihe nach genau aufgezeichnet. Es fehlte ihm somit an diesen frühern Schriften die Vollständigkeit und die Genauigkeit, und dies schwächte nach seinem Urteil den Eindruck der Zuverlässigkeit (*ἀσφάλεια* 1, 4). Aus demselben Gefühl, daß mit einzelnen Blättern über Jesus dem Bedürfnis der Orientierung und der Verantwortung nach außen nicht bleibend gedient sei, sind auch die andern Evangelienschriften hervorgegangen.

Die drei ersten Evangelien des neutestamentlichen Kanons werden als die synoptischen bezeichnet, weil sie das Leben Jesu so darstellen, daß man ihre drei Berichte ohne zu große Mühe mit einem Blick zusammen überschauen und zu einem Gesamtbild vereinigen kann. Auch der Name Evangelien gehört erst dem kirchlichen Sprachgebrauch an. In der ältesten Zeist ist *τὸ εὐαγγέλιον* die frohe Botschaft vom Reiche Gottes und von Jesus als dem Messias; [5]) *εὐαγγελίζεσθαι* heißt diese Botschaft verkündigen, [6]) und *εὐαγγελιστής* ist ein Prediger, nicht ein Schriftsteller. [7]) Diesem Sprachgebrauch ist die Kirche des 2. Jahrhunderts noch gefolgt, als sie über unsre Evangelien die Titel *Κατὰ Ματθαῖον, Μάρκον, Λουκᾶν, Ἰωάννην* setzte.

---

[1]) Apg. 20, 35

[2]) Bei Clem. Alex. und vielen andern; vgl. Resch, Agrapha² 1906, 112 f.

[3]) Bei Justin Dial. 47. — [4]) Bei Origenes de orat. und andern.

[5]) Mark. 1, 14; 1. Kor. 9, 12.

[6]) Luk. 4, 43. — [7]) 2. Tim. 4, 5.

Dieselben wollen nicht etwa bloß ein entfernteres Verhältnis der genannten Männer zu den betreffenden Büchern ausdrücken (man hätte sonst ohne Zweifel nicht *κατὰ Μάρκον* und *κατὰ Λουκᾶν*, sondern *κατὰ Πέτρον* und *κατὰ Παῦλον* gesetzt), sondern sie bedeuten „Die Eine christliche Heilsbotschaft von Jesus nach der Aufzeichnung des Matthäus, Markus“ etc. Erst seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts begann man unter *τὸ εὐαγγέλιον* die Gesamtheit alles dessen zu verstehen, was man über Jesus Schriftliches im neutestamentlichen Kanon hatte, und noch später fing man unter dem Einfluß jener Überschriften an, von „vier Evangelien“ zu reden und unter „Evangelium“ eine Schrift von kanonischem Ansehen über Jesus zu verstehen. Wir fassen die drei synoptischen Evangelien samt der Apostelgeschichte ins Auge, welche sich selber als Fortsetzung des Lukasevangeliums einführt, und besprechen sie in der Reihenfolge, welche sich uns als die chronologisch wahrscheinlichste ergeben wird (S. 242).

---

§ 21. Das Markusevangelium.

B. Weiß, Das Markusevangelium u. s. synopt. Parallelen 1872. — Hadorn, Die Entstehung des Markusevang. 1898. — Wellhausen, Das Evang. Marci übersetzt u. erklärt 1903. — J. Weiß, Das älteste Evangelium 1903. — Klostermann in Lietzmanns Handbuch z. N. T. II, 1 1907. — B. Weiß in Meyers Komm. I, 2[9] 1901. — J. Weiß in s. Schriften des N. T. I[2] 1907. — Hoffmann, Das Markusevang. u. s. Quellen 1904. — Wendling, Die Entstehung d. Markusevang. 1908. — Wohlenberg in Zahns Komm. II[2] 1910.

Das kürzeste unserer Evangelien enthält keine Kindheitsgeschichte, sondern beginnt sogleich mit Johannes dem Täufer, der Taufe Jesu durch ihn, der Versuchung Jesu und seinem Auftreten in Galiläa (1, 1—15). Jesus beruft die vier ersten Jünger, heilt den Besessenen in der Synagoge zu Kapernaum, die Schwiegermutter des Petrus und viele andere Kranke, und setzt diese Tätigkeit in den benachbarten Ortschaften fort (1, 16—39). Er heilt ferner den Aussätzigen und den Gichtbrüchigen (1, 40—2, 12). Die Berufung des Zöllners Levi, die Ablehnung des Fastens

für die Jünger, und die Freiheit gegenüber dem Sabbat (Ährenraufen und Mann mit der verdorrten Hand) verfeindet ihn mit den Pharisäern (2, 13—3, 6). Der große Volkszudrang veranlaßt ihn zur Auswahl der zwölf Jünger (3, 7—19). Er erwehrt sich der Pharisäer, die ihn des Bündnisses mit Beelzebul zeihen, und der Verwandten, die ihn heimholen wollen (3, 20—35). Am See erzählt er die Gleichnisse vom Säemann, vom wachsenden Samen und vom Senfkorn und deutet sie seinen Jüngern (4, 1—34). Auf der Überfahrt nach dem Ostufer des Sees stillt er den Sturm; im Gerasenerland heilt er den Besessenen (4, 35—5, 20). Zurückgekehrt heilt er die Blutflüssige und auferweckt die Tochter des Jairus (5, 21—43); in Nazareth dagegen wird er verachtet (6, 1—6). Er sendet seine Jünger zur Predigt und Krankenheilung aus (6, 7—13). Herodes Antipas hält ihn für Johannes den Täufer, den er auf Betreiben der Herodias hatte hinrichten lassen (6, 14—29). Die ihm nacheilende Volksmenge speist Jesus mit fünf Broten und zwei Fischen und erscheint den Jüngern auf dem See wandelnd (6, 30—52). Bei erneuertem großem Volkszudrang beklagen sich die Pharisäer, daß seine Jünger das Händewaschen vor dem Essen unterlassen, und werden von ihm zurückgewiesen (6, 53—7, 23). Im Gebiet von Tyrus heilt Jesus die Tochter der Syrophönizierin, in der Dekapolis den Taubstummen (7, 24—37). Nach der Speisung der Viertausend weist er die Zeichenforderung der Pharisäer zurück, warnt seine Jünger vor dem Sauerteig der Pharisäer und des Herodes und heilt den Blinden in Bethsaida (8, 1—26). Bei Cäsarea Philippi veranlaßt Jesus das Messiasbekenntnis des Petrus und kündigt den Jüngern sein Leiden und seine Erhöhung an (8, 27—9, 1). Er erscheint den drei Jüngern auf dem Berg der Verklärung und heilt den stummbesessenen Knaben (9, 2—29). Nach der zweiten Leidensankündigung redet er zu den Jüngern bei Anlaß ihres Rangstreits vom Kindersinn, von der Verträglichkeit, den Ärgernissen und dem Salz im Jüngerleben (9, 30—50). In Peräa spricht er mit den Pharisäern über die Ehescheidung, segnet die Kinder, unterredet sich mit dem Reichen, welcher das ewige Leben

ererben möchte, und verspricht seinen Jüngern den Lohn für ihre Aufopferung (10, 1—31). Nach der dritten Leidensankündigung schlägt er die Bitte der Zebedäussöhne ab und weist auf seinen eignen Dienst an den Menschen hin, der ihn zum Tode führen werde (10, 32—45); in Jericho heilt er den blinden Bartimäus (10, 46—52). Unter den Zurufen der Menge zieht er in Jerusalem ein; er verwünscht den unfruchtbaren Feigenbaum und treibt die Verkäufer aus dem Tempelvorhof (11, 1—26). Die Frage nach seiner Vollmacht beantwortet er mit der Gegenfrage nach der Taufe des Johannes und enthüllt den Hohenpriestern und Ältesten im Gleichnis von dem Weingärtnern ihre Absichten gegen ihn (11, 27—12, 12). Er beantwortet die Fragen der Pharisäer über die Steuer an den Kaiser, der Sadduzäer über die Auferstehung der Toten, und des Schriftgelehrten über das wichtigste Gebot (12, 13—34); dann bestreitet er die politische Messiasidee, welche im Begriff des Davidssohns kulminierte; er warnt das Volk vor den Schriftgelehrten und lobt die Scherflein der Witwe (12, 35—44). Den Jüngern weissagt er die Zerstörung des Tempels und die Ereignisse, welche ihr vorangehen und nachfolgen werden: Verfolgungen, Entweihung des Tempels, die Wiederkunft des Menschensohns, die sie als wachsame Knechte erwarten sollen (13, 1—37). Jesus wird in Bethanien gesalbt, während Judas Ischarioth sich zum Verrat anbietet (14, 1—11). Er läßt die Passahmahlzeit bereiten, bezeichnet den Verräter und bricht das Brot zum Zeichen seines nahen Todes für viele (14, 12—25). Beim Hinausgehen redet er zu den Jüngern von ihrer bevorstehenden Flucht; in Gethsemane erringt er sich betend die Kraft zum Leiden (14, 26—42) und läßt sich gefangen nehmen (14, 43—52). Das Synedrium verurteilt ihn wegen Gotteslästerung zum Tode, während Petrus ihn dreimal verleugnet (14, 53—72). Pilatus sucht ihn freibitten zu lassen; statt dessen wird Barabbas freigebeten, Jesus auf Verlangen der Menge zum Kreuz verurteilt (15, 1—15). Er wird von den Soldaten verspottet, nach Golgatha hinausgeführt und zwischen zwei Räubern gekreuzigt, dem Hohn seiner Feinde preisgegeben (15, 16—32). Unter äußerer und innerer Dunkelheit stirbt

er im Beisein des Hauptmanns und der Frauen; der Tempelvorhang zerreißt (15, 33—41). Joseph von Arimathia bestattet ihn (15, 42—47). Am Sonntag morgen finden drei Jüngerinnen das Grab leer und erhalten die Engelbotschaft, Jesus sei auferweckt und werde sich ihnen in Galiläa zeigen (16, 1—8). Jesus erscheint der Maria Magdalena, zwei Jüngern auf dem Felde, dann den Elfen; er überwindet ihre anfänglichen Zweifel, heißt sie unter dem Beistand seiner Wundermacht in die Welt hinausziehen und wird zum Himmel erhoben (16, 9—20).

Bei diesem Evangelium läßt sich der *Zweck* deutlich aus dem Buche selbst ersehen. Es will einfach *erzählen*, was dem Verfasser aus dem Leben Jesu zur Hand war. Dabei richtet sich sein Hauptinteresse auf die *Taten* Jesu, auf das Außerordentliche, Heldenhafte, Aufsehenerregende an ihm, auf seinen Siegeslauf in der Welt, den auch das Kreuz nicht vereiteln konnte. Es macht ihm Freude, die Geschichten von Jesus mit volkstümlicher Breite zu erzählen und dabei auch mit schildernden *Einzelheiten* nicht zu sparen: 1, 37 der Zudrang zu Jesus von der Morgenfrühe an; 4, 38 das Kissen, auf dem Jesus schläft; 7, 33 f. und 8, 23 f. der Hergang der Taubstummen- und Blindenheilung; 9, 17 f. das Gespräch Jesu mit dem Vater des besessenen Knaben; 6, 39 f. die Lagerung „auf dem grünen Gras“ bei der Speisung; 9, 3 die Schilderung der Kleider des Verklärten als „leuchtend und sehr weiß, wie kein Färber auf Erden sie so weiß machen kann“; 14, 51 f. die Episode vom Jüngling im Nachtgewand u. a. m. Aus demselben Bedürfnis, sich in die Situation hineinzuversetzen, stammen die häufigen *aramäischen* Wörter: 3, 17 Boanerges; 5, 41 Talitha kumi; 7, 34 Hephata; 10, 46 Bartimäus; 14, 36 Abba; 15, 34 Eloi, Eloi, lema sabachthani? [1]) Und weil zur Anschaulichkeit besonders die Betonung der *menschlichen* Züge an Jesus gehört, geht der Evangelist unbeschadet seines Glaubens an Jesus als den wundermächtigen Messias [2]) sehr weit in der Ausmalung dieses Menschlichen: er er-

[1]) Daß das Evangelium überhaupt ursprünglich aramäisch geschrieben sei, wie Wellhausen annimmt, stimmt nicht zu dem, was über die Leser zu sagen sein wird. — [2]) 1, 1.

wähnt Jesu Zorn und Betrübnis über die Pharisäer,[1]) seine Ungeduld über die Verständnislosigkeit der Jünger,[2]) die Furcht seiner Verwandten, er sei von Sinnen gekommen,[3]) den Mißerfolg in Nazareth, wo er fast kein Wunder tun konnte,[4]) sein vergebliches Bemühen, in Tyrus inkognito zu bleiben,[5]) seine vergebliche Erwartung, am Feigenbaum Frucht zu finden,[6]) seine Unkenntnis von Tag und Stunde der Parusie.[7]) Ebenso unverhüllt zeichnet er bei aller Ehrfurcht vor den Aposteln, die in den Berufungsgeschichten hervortritt,[8]) die Inferiorität derselben gegenüber Jesus und die Langsamkeit ihrer Erkenntnis: er verwundert sich, daß sie das Gleichnis vom Säemann nicht verstehen;[9]) sie sind von der wunderbaren Speisung nur verblüfft;[10]) sie werden aus dem Wort vom Sauerteig der Pharisäer nicht klug;[11]) sie verstehen die Leidensankündigung nicht und scheuen sich, ihn zu fragen.[12]) Im Bestreben, populär und anschaulich zu sein, vermeidet der Verfasser auch stilistische Unebenheiten nicht, z. B. umständliche Ausdrucksweisen,[13]) Wiederholungen,[14]) Kraftausdrücke mit *πολύς* und *εὐθύς* u. a. m. Neben dieser epischen Freude am Erzählen weiß der Verfasser zwar wohl, daß eine Haupttätigkeit Jesu die Predigt und Lehre war;[15]) aber er gibt nur wenige Proben dieser Lehrtätigkeit, nämlich das Gleichniskapitel 4, 3—32; die Rede über das Händewaschen 7, 6—23; die Rede nach dem Rangstreit 9, 35—50; die Parusierede 13, 5—37; alles andre, was den Inhalt der großen Redestücke bei Matthäus ausmacht, hat er weggelassen oder aufs stärkste verkürzt.

Auch über die Leser, für die es geschrieben ist, läßt uns das Markusevangelium nicht im unklaren. Es setzt Leser voraus, die mit den jüdischen Gebräuchen und Namen nicht vertraut sind, so daß ihnen dieselben erklärt werden müssen. So heißt es 7, 2 *κοιναῖς χερσίν, τουτέστιν ἀνίπτοις,* und 7, 3. 4 folgt die lange Erläuterung: „Die Pharisäer und alle Juden essen nicht, ohne sich eifrig die Hände zu waschen, indem sie an der Überlieferung der

[1]) 3, 5; vgl. 8. 12. — [2]) 8, 17 f. — [3]) 3, 21. — [4]) 6, 5.
[5]) 7, 24. — [6]) 11, 23. — [7]) 13, 32. — [8]) 1, 16 f.; 3, 13 f.
[9]) 4, 13. — [10]) 6, 52. — [11]) 8, 17. — [12]) 9, 32. — [13]) 3, 28 f.
[14]) 2, 19; 6, 14 f. — [15]) 1, 21 f.; 2, 13; 4, 1 etc.

Alten festhalten; auch essen sie nichts vom Markte weg, ohne es zu besprengen, und noch vieles andre haben sie überkommen zu halten, Waschungen von Bechern, Krügen, Kesseln und Tischlagern.“ Der Rüsttag der Juden 15, 42 wird durch *προσάββατον* erklärt, der erste Tag der *ἄζυμα* 14, 12 als der, da man das Passah zu schlachten pflegte. Aus demselben Grund werden oft semitische Wörter übersetzt: Boanerges heißt *υἱοὶ βροντῆς;*[1]) Korban heißt *δῶρον;*[2]) Hephata heißt *διανοίχθητι;*[3]) Golgatha heißt übersetzt *κρανίου τόπος;*[4]) Talitha kumi wird etwas zu weitläufig durch *τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε* wiedergegeben.[5]) Die, welche solcher Erklärungen bedurften, waren Heidenchristen, und vielleicht erklärt sich die Weglassung so mancher Reden Jesu mit daraus, daß der Verfasser in denselben wegen der zahlreichen Beziehungen auf jüdische Zustände gar zu viel derartiger Erläuterungen hätte anbringen müssen. Die vielen lateinischen Wörter, welche in dem Griechisch dieses Verfassers vorkommen (*λεγιών* 5, 9. 15; *σπεκουλάτωρ* 6, 27; *ξέστης* 7, 4; *κῆνσος* 12, 14; *κοδράντης* 12, 42; *ποιῆσαι τὸ ἱκανὸν τῷ ὄχλῳ* 15, 15; *φραγελλοῦν* 15, 15; *πραιτώριον* 15, 16; *κεντυρίων* 15, 39), haben auf die Vermutung geführt, daß das zweite Evangelium in lateinischem Sprachgebiet entstanden sei, und speziell für Rom scheint zu sprechen, daß 15, 21 ein Rufus als bekannte Person vorausgesetzt wird, welcher vielleicht identisch ist mit „Rufus dem Auserwählten im Herrn“ Röm. 16, 13; die von Paulus erwähnte Mutter desselben wäre dann die Gattin des Simon von Kyrene gewesen. Doch sind dies nur Möglichkeiten; denn gerade in Rom wurde von den Christen bis ins dritte Jahrhundert mehr Griechisch als Lateinisch gesprochen, und der Name Rufus war häufig. Dagegen würde es sehr gut zu römischen Stimmungen passen, daß Jesus im Markusevangelium nicht sowohl als Lehrer, als vielmehr in seiner Siegesmacht gegenüber Dämonen, Krankheiten und Hierarchen, ja gegenüber dem Tode geschildert wird; das war die Sprache der

---

1) 3, 17. — 2) 7, 11. — 3) 7, 34.
4) 15, 22. — 5) 5, 41.

Taten, welche man im Abendland mehr liebte als lange Zitate und Deduktionen.

Den Verfasser des Buchs hat man in der kleinen Episode 14, 51. 52 angedeutet gefunden, wo es heißt: „Und ein Jüngling war in seinem Gefolge, bekleidet mit einem Leinengewand auf dem bloßen Leib, und sie griffen ihn; er aber ließ das Leinengewand fahren und floh nackt.“ Diese Notiz hat mit der übrigen Geschichte von Gethsemane so wenig innern Zusammenhang, daß sie fast sicher eine persönliche Reminiszenz des Schreibenden ist; man hat sie mit dem Malerzeichen verglichen, das der Künstler in irgend einer Ecke seines Gemäldes anbringt. Hiernach ist der Verfasser keiner von den Zwölfen; er hat aber in Jerusalem die Leidensgeschichte miterlebt. Die kirchliche Überlieferung nennt als Verfasser den Markus, einen Neffen des Barnabas[1]) und Schüler der Apostel. Er hieß ursprünglich Johannes[2]) und war der Sohn einer Maria,[3]) in deren Haus die Christen sich versammelten. Barnabas nahm ihn von Jerusalem nach Antiochien[4]) und von da mit Paulus als Diener auf die erste Missionsreise mit.[5]) Allein hier wiederholte sich der Vorfall von Gethsemane: als die Missionare von Cypern nach Pamphylien übersetzten und durch das rauhe Gebirge von Pisidien und Isaurien ins Innere Kleinasiens eindrangen, entsank ihm der Mut, und er kehrte nach Jerusalem zurück.[6]) Später wollte ihn Barnabas von Antiochien auf die zweite Missionsreise mitnehmen; aber Paulus weigerte sich, einen so unzuverlässigen Begleiter sich nochmals gefallen zu lassen. Es kam darüber zu einem heftigen Wortwechsel, und zuletzt ging Barnabas mit Markus nach Cypern, seiner Heimat,[7]) Paulus mit Silas nach Kleinasien.[8]) Aber etwa zehn Jahre später findet sich Markus doch wieder in der Nähe des Paulus: Kol. 4, 10 f. empfiehlt ihn der Apostel den Kolossern zu guter Aufnahme als einen der wenigen Judenchristen, welche ihm in seiner Haft als treue Mitarbeiter ein Trost

---

[1]) Kol. 4, 10. — [2]) Apg. 12, 12. 25; 13, 5. 13; 15, 37.
[3]) Apg. 12, 12. — [4]) Apg. 12, 25. — [5]) Apg. 13, 5.
[6]) Apg. 13, 13. — [7]) Apg. 4, 36. — [8]) Apg. 15, 37 f.

geworden seien; ebenso erscheint er Philem. 24 unter den Mitarbeitern des Paulus. 2. Tim. 4, 11 befiehlt Paulus dem Timotheus, den Markus nach Rom mitzubringen, da er ihn zum Dienste brauchen könne; er scheint somit das volle Vertrauen des Apostels wiedergewonnen zu haben. Endlich grüßt Petrus 1. Petr. 5, 13 die Kleinasiaten von „der Miterwählten zu Babylon und seinem Sohn Markus"; da wir nun (S. 134 f.) in diesem Babylon Rom gefunden haben, so ergibt sich auch aus dieser Stelle eine Anwesenheit des Markus in Rom um die Mitte der sechziger Jahre. Petrus nennt ihn seinen „Sohn" als jüngern Christen im Sinne von 1. Kor. 4, 15. — Die spätern Nachrichten über Markus sind von sehr verschiedenem Wert. Am meisten Beachtung verdient die römische Überlieferung am Anfang des dritten Jahrhunderts, Markus sei aus priesterlichem Geschlecht gewesen und habe sich den Daumen abgehauen, um sich zum Priestertum untüchtig zu machen, weshalb ihn Hippolytus[1]) den κολοβοδάκτυλος nennt. Schon verdächtiger ist die Nachricht des Eusebius, Epiphanius und Hieronymus, daß Markus der erste Bischof von Alexandrien gewesen sei, und zwar während zwanzig Jahren. Diese Sage ist später in den „Akten des Markus" weiter ausgesponnen worden, welche ihn aus der Pentapolis stammen lassen und von seiner Schleifung und Verbrennung an einem Serapisfest zu erzählen wissen; sie stammt aber schwerlich aus einer bessern Quelle als dem Wunsch der alexandrinischen Kirche, wenigstens einen Apostelschüler zum Gründer zu haben, wie die römische Kirche sich den Petrus zugelegt hat. Ganz wertlos ist die Erzählung, welche die „Akten des Barnabas" (5. Jahrhundert) dem Markus in den Mund legen, er sei früher ein Diener des Zeuspriesters Cyrill gewesen und in Ikonium von Paulus getauft worden, und die Legende des Mittelalters, welche den Markus in Aquileja wirken läßt und zum Schutzpatron Venedigs macht.

Alt ist dagegen die Überlieferung von der Entstehung des Markusevangeliums. P a p i a s von Hierapolis erzählt:[2]) „Auch dies sagte der Alte" (d. h. ein Apostelschüler, den

---

[1]) Philos. VII, 30. — [2]) Eus. Kg. III, 39, 15.

er befragt hatte): „Markus, der ein Dolmetscher des Petrus war, schrieb alles, dessen er sich erinnerte, genau auf, aber nicht der Reihe nach, was von Christus geredet oder getan wurde. Er hatte nämlich den Herrn weder gehört noch begleitet, sondern später, wie gesagt, den Petrus, welcher seine Lehrvorträge nach den Bedürfnissen einrichtete, aber nicht als hätte er die Reden des Herrn schriftstellerisch anzuordnen. Daher beging Markus keinen Fehler, indem er einiges so aufschrieb, wie er sich desselben erinnerte; denn er trug nur für Eines Sorge: nichts von dem, was er gehört hatte, wegzulassen und nichts lügnerisch zu erfinden.“ Diese Sätze, welche durch ihren Gewährsmann weit über die Zeit der Papias (ca. 140) hinaufreichen, wollen den auffallenden quantitativen Unterschied zwischen Markus und den anderen Evangelisten erklären: er ist darum so viel kürzer, weil ihm nicht eigne Erinnerungen an die Wirksamkeit Jesu zu Gebote standen, sondern nur die Predigten und Erzählungen des Petrus, welche er als Dolmetscher wiederzugeben hatte.[1] Daher stammt auch der Mangel an *τάξις* (richtiger Reihenfolge) in seinem Buch: er hat nicht eine solche herzustellen bezweckt, sondern frei nach seiner Erinnerung an die mit Petrus verlebte Zeit allerlei zusammengestellt. Die Nachricht ist dadurch so wertvoll, daß sie uns in der Tat hervorragende Eigentümlichkeiten des Markusevangeliums erklärt. Es will nicht von einem Augenzeugen aller Ereignisse sein und schildert dieselben doch so frisch und anschaulich wie kein andres Evangelium. Es erzählt von keinem Jünger so viel wie von Petrus, von seiner Berufung,[2] von dem Aufenthalt Jesu in seinem Hause,[3] von der Apostelwahl,[4] von dem Petrusbekenntnis,[5] von der Verklärung Jesu,[6] der Frage nach dem Lohn[7] und der Bemerkung über das Verdorren des Feigenbaums,[8] von den Versprechungen des Jüngers[9] und seiner Verleugnung,[10]

---

[1]) Die Meinung Zahns, daß Markus lediglich als Verfasser seines Evangeliums der Dolmetscher des Petrus geworden sei, erklärt die Wahl des Ausdrucks *ἑρμηνεύς* nur gezwungen.

[2]) 1, 16 f. — [3]) 1, 29 f. — [4]) 3, 16. — [5]) 8, 29 f.

[6]) 9, 5. — [7]) 10, 28. — [8]) 11, 21. — [9]) 14, 29 f. — [10]) 14, 66 f.

zuletzt noch von der Auferstehungsbotschaft des Engels an ihn.[1]) Die wahrheitsliebende Art, mit welcher das Bild des Apostels auch seinen schwachen Seiten und Momenten nach gezeichnet ist, macht dem Gewährsmann Petrus und dem erzählenden Schüler Markus die höchste Ehre; sie muß uns davon zurückhalten, den Jüngern Jesu eine schrankenlos dichtende und erfindende Phantasie zuzutrauen. Aber auch die Bemerkung über die Reihenfolge der Geschichten bei Markus ist richtig. So oft man auch schon dem zweiten Evangelisten einen förmlichen Plan untergelegt hat, so bleibt es doch dabei, daß er abgesehen von dem Anfang (Taufe und Versuchung) und dem Schluß (Leidenswoche und Auferstehung), welche ihm gegeben waren, sich um die Anordnung nicht sehr bemüht hat. Es wird immer wieder auffallen, daß der Konflikt mit den Pharisäern schon von 2, 6 an ausbricht und unaufhaltsam bis zu Mordanschlägen ausreift;[2]) daß die Auswahl der Zwölfe 3, 13 unvermittelt in die Erzählung hereintritt; daß das Gleichnis vom Säemann mit seinen trüben Eindrücken von dem Herzenszustand der Hörer schon 4, 3 f. gesprochen wird; daß die Erzählung vom Tod des Johannes 6, 17 f. gerade zwischen die Aussendung und die Rückkehr der Zwölf eingeschaltet wird usw. Die Notiz des Papias hat somit einen wirklichen Wert und braucht nicht auf eine Vorstufe unsers Markusbuchs oder auf einen andern Markus als den der Apostelgeschichte und der Briefe bezogen zu werden. Größere Vorsicht verlangen die immer bestimmter lautenden späteren Nachrichten der Kirchenväter. Irenäus sagt,[3]) nach dem Ausgang (Tod) des Petrus und Paulus habe Markus, der Schüler und Dolmetscher des Petrus, das von Petrus Gepredigte schriftlich aufgezeichnet. Hieran ist die Zeitangabe bemerkenswert, daß Markus erst nach dem Tode des Petrus geschrieben habe. Die Spätern waren damit nicht zufrieden; weil das Buch einmal in den Kanon aufgenommen war, der eigentlich nur Apostolisches enthalten sollte, so suchte man den Anteil des Petrus an seiner Entstehung immer mehr zu erweitern.

---

[1]) 16, 7. — [2]) 3, 6. — [3]) Haer. III, 1, 1.

Clemens Alex. meint,[1]) als Petrus in Rom predigte, sei Markus als sein Begleiter von vielen Christen gebeten worden, das Gehörte aufzuzeichnen; dies habe er getan, und Petrus habe es stillschweigend gutgeheißen. Origenes[2]) nimmt an, Petrus habe dem Markus Anleitung zu seiner Schrift gegeben; bei Eusebius[3]) dagegen bitten die Zuhörer des Petrus den Markus als seinen Begleiter, ihnen die Lehren des Apostels aufzuzeichnen, und lassen ihm keine Ruhe, bis er es tut; Petrus aber freut sich darüber, und auf eine besondere Weisung des Geistes hin genehmigt er die Schrift ausdrücklich zur Vorlesung in den Gemeinden. Damit war nun der Anschauung ganz Genüge geleistet, welche Tertullian[4]) mit den Worten ausspricht: „Marcus quod edidit Petri affirmatur, cujus interpres Marcus," und welche schon Justin geteilt zu haben scheint, da er die Stelle Mark. 3, 16. 17, deren zweite Hälfte (der Name Boanerges) sich nur bei Markus findet, *ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ* (nämlich des vorher genannten Petrus) gelesen haben will.[5]) Die Zeitangabe des Irenäus, nach welcher Markus kurz vor 70 n. Chr. geschrieben hat, wird durch keine Spur im Buche selber widerlegt; in der Parusierede[6]) ist zwar das *εὐθέως*, welches der erste Evangelist aus seiner Quelle beibehalten hat, zu *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* abgeschwächt; aber die Wiederkunft Christi ist immerhin unmittelbar an die Entweihung des Tempels angereiht, und die Zerstörung Jerusalems nicht erwähnt; dies weist eher auf einen Zeitpunkt vor 70 hin, der sich aber nicht genauer feststellen läßt.

Was die Echtheit dieses Evangeliums betrifft, so sind namentlich zwei Abschnitte in Zweifel gezogen worden: erstlich der Eingang 1, 1—15, welcher in der Tat durch seine knappe Berichterstattung über den Täufer, die Taufe Jesu, seine Versuchung und sein Auftreten in Galiläa sehr

---

[1]) Eus. Kg. VI, 14, 6 f. — [2]) Eus. Kg. VI, 25, 5.

[3]) Kg. II, 15, 2. — [4]) Adv. Marc. IV, 5.

[5]) Dial. 106; die Beziehung auf das Petrusevangelium ist weniger wahrscheinlich; noch weniger die Konjektur *αὐτῶν* oder *τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ*.

[6]) 13, 24.

absticht von den ausführlichen Erzählungen, welche nachfolgen. Man hat diesen Eingang einem spätern Bearbeiter zugeschrieben und hat auch auf ihn die Hypothese von einem Urmarkus gestützt, von welcher später noch zu reden sein wird. Wenn wir jedoch die Mitteilung des Papias über Markus akzeptieren, so erscheint es uns wahrscheinlicher, daß Markus erst von da an ausführlich sein konnte und wollte, wo die persönlichen Erinnerungen seines Gewährsmannes Petrus begannen, d. h. von der Berufung des Petrus an (1, 16 f.), und daß er absichtlich mit den voraufgehenden Mitteilungen möglichst rasch diesem Punkt zueilte, — auch dies ein Zeichen von Gewissenhaftigkeit, welches die Legendenschreiber der spätern Jahrhunderte nicht nachgeahmt haben. — Anders verhält es sich mit dem Schluß des Evangeliums (16, 9—20). Dieser stammt aller Wahrscheinlichkeit nach nicht aus der Feder des Markus. Eusebius sagt von ihm,[1] er fehle fast in allen Handschriften des Markus und in allen sorgfältig hergestellten; daher hat er ihn auch unter den 233 Abschnitten, in welche sein Brief an Karpianus das Evangelium einteilt, nicht mitgerechnet. Der Abschnitt fehlt in der Tat im Codex Sinaiticus (א), im Vaticanus (B), in dem 1892 entdeckten Syrus Sinaiticus und in mehreren armenischen Handschriften; auch findet sich keine Spur von ihm bei Tertullian, Cyprian und Origenes. Anstatt seiner findet sich im Codex k der Vetus Latina ein kürzerer Schluß: „Alles aber, was ihnen aufgetragen worden war, verkündigten sie Petrus und den Seinen in Kürze; nachher aber ließ auch Jesus selbst durch sie vom Aufgang bis zum Niedergang die heilige und unvergängliche Predigt von der ewigen Errettung ausgehen.“ In den Codices L und Ψ, sowie in äthiopischen Handschriften und in der Minuskel 579 steht dieser Text vor dem gewöhnlichen längern Schluß; in der Minuskel 274 und in der syrischen Charclensis steht er am Rand. Der Abschnitt 16, 9—20 erscheint zuerst in Tatians Diatessaron, bei Irenäus und im Syrus Curetonianus; die heidnischen Polemiker Por-

---

[1]) Quaest. ad Marin. I, 1.

phyrius und Julian kennen ihn; von den Kirchenvätern des vierten Jahrhunderts erwähnen ihn Epiphanius, Didymus, Chrysostomus, im Abendland Ambrosius und Augustinus; Hieronymus kennt die Bedenken des Eusebius, zitiert aber immerhin den Abschnitt und kennt zu 16, 14 noch den Zusatz: „Und jene (die Apostel) entschuldigten sich und sprachen: Diese Welt der Ungerechtigkeit und des Unglaubens steht unter dem Satan, welcher durch die unreinen Geister nicht zuläßt, daß die wahre Kraft Gottes erfaßt werde; darum offenbare du nun deine Gerechtigkeit!" Die Antwort Jesu enthält eine 1907 in Ägypten gefundene griechische Handschrift[1]: „Erfüllt ist das Maß der Jahre der Herrschaft des Satans; aber es naht andres Schreckliche, und ich wurde für die, welche gesündigt hatten, in den Tod dahingegeben, damit sie zur Wahrheit umkehren und nicht mehr sündigen, damit sie die geistige und unvergängliche Herrlichkeit der Gerechtigkeit im Himmel ererben." Nun läßt sich kein Grund auffinden, weshalb V. 9—20 wären weggelassen worden, wenn Markus sie geschrieben hatte; wohl aber läßt sich begreifen, daß man den längern oder den kürzern Schluß beifügte, weil das Evangelium mit *ἐφοβοῦντο γάρ* V. 8 gar zu abrupt zu endigen schien. Wir wissen nicht, ob das ursprüngliche letzte Blatt des Evangeliums früh verloren gegangen ist, oder ob Markus wegen Tod oder Abreise sein Werk unvollendet gelassen hat; etwas derart ist immerhin wahrscheinlicher als die Meinung, der ursprüngliche Schluß habe ungefähr dem Schluß des Fragments des Petrusevangeliums (V. 58—60) entsprochen und sei später gestrichen worden, weil er den andern Auferstehungsberichten zu sehr widersprochen habe.[2]) Der jetzige Schluß mag schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in manchen Handschriften beigefügt worden sein, um das Evangelium harmonischer ausklingen zu lassen; er erzählt jedoch im Widerspruch zu 16, 7 keine Erscheinung Jesu in Galiläa, sondern gibt nur ein kurzes Exzerpt aus Lukas und

---

[1]) Gregory, Das Freer-Logion 1908.

[2]) Rohrbach, Der Schluß des Markusevangeliums 1894.

Johannes über drei Erscheinungen in Jerusalem, und auch seine Sprache enthält Abweichungen von der des Markus. Selbständiges enthalten nur die Worte Jesu V. 15—18, der Missions- und Taufbefehl mit der Zusage begleitender Wunderzeichen. Auf die Quelle dieses Stücks dürfte die Notiz gehen, welche Conybeare 1893 aus einem armenischen Evangelienbuch des zehnten Jahrhunderts veröffentlicht hat; hier steht über 16, 9 f.: „Von Ariston dem Presbyter". Dieser Ariston ist wohl kein andrer als der Jünger des Herrn Aristion, von welchem Papias in Kleinasien manche Kunde über Jesus erhalten hat.[1]) Um dem Markusevangelium einen befriedigenden Abschluß zu geben, fügte man ihm das kurze Résumé der Auferstehungsgeschichte bei, welches in dem von Aristion Überlieferten gipfelt. Die Geschichtlichkeit seiner Mitteilungen, auch der energischen Wunderzusage braucht nicht dahinzufallen, wenn wir sie dem Markus absprechen; dagegen verrät der kurz zusammenfassende Schluß V. 19 f. allerdings die spätere Zeit. — Weitere „Lücken im Markusevangelium" hat Spitta[2]) nachzuweisen gesucht, z. B. 3, 21 zwischen ὅτι und ἐξέστη eine Lücke, welche die Bergpredigt, die Gesandtschaft des Täufers und die Heilung des stummen Besessenen enthalten hätte; aber solche Möglichkeiten führen uns nicht weit. Das Markusevangelium ist ein Buch von einheitlicher Art, welches gegen Zerlegungsversuche ältern und neuern Datums seinen Wert als Geschichtsquelle behauptet hat.

---

§ 22. Das Lukasevangelium.

Godet, Commentaire [3] 1888. — B. Weiß in Meyers Komm. I, 2 [9] 1901. — J. Weiß in s. Schriften des N. T. I [2] 1907. — Vogel, Zur Charakteristik des Lukas n. Sprache u. Stil [2]) 1899. — Wellhausen, Das Evangelium Lucä übersetzt und erklärt 1904. — Harnack, Lukas der Arzt 1906. — B. Weiß, Die Quellen des Lukasevangeliums 1907 — Zahn in s. Commentar z. N. T. III 1. Hälfte 1913.

Das dritte unserer Evangelien hat folgenden Inhalt. Nach einer kurzen Widmung an Theophilus (1, 1—4) bringt

[1]) Eus. Kg. III, 39, 4.

[2]) Die Versuchung Jesu 1907, 111 f.

der Verfasser in den zwei ersten Kapiteln die Kindheitsgeschichte Jesu, und zwar mit Johannes als dem Vorläufer Jesu einsetzend. Er erzählt die Verkündigung der Geburt des Johannes an Zacharias (1, 5—25), die Verkündigung der Geburt Jesu an Maria (1, 26—38), den Besuch der Maria bei Elisabeth mit dem Lobgesang (Magnificat) der Maria (1, 39—56); hierauf die Geburt des Johannes mit dem Lobgesang (Benedictus) des Zacharias (1, 57—80); die Geburt Jesu in Bethlehem mit der Engelserscheinung an die Hirten (2, 1—20); die Beschneidung und Darstellung Jesu mit dem Lobgesang Simeons (2, 21—39); endlich das Erlebnis des zwölfjährigen Jesus im Tempel (2, 40—52). Der helle Ton der Freude, welcher mit diesen Erzählungen angestimmt ist, geht durch das ganze Buch hindurch und, macht es zu dem „liebenswürdigsten Buch, das je geschrieben worden ist“, wie Renan sagt. Johannes predigt am Jordan und weist auf einen Stärkern nach ihm hin bis er durch Herodes verhaftet wird (3, 1—20). Auf die kurze Erzählung der Taufe Jesu folgt sein Geschlechtsregister bis zu Adam hinauf, und die Versuchungsgeschichte samt dem Auftreten in Galiläa (3, 21—4, 15). Jesus lehrt in Nazareth, findet aber keinen Glauben und wird sogar tätlich bedroht (4, 16—30). Er heilt in Kapernaum den Besessenen in der Synagoge, die Schwiegermutter des Petrus und viele andere Kranke; dann begibt er sich in die Nachbarstädte (4, 31—44). Am See Genezareth beruft er die ersten Jünger durch den wunderbaren Fischzug (5, 1—11). Er heilt hierauf den Aussätzigen und den Gichtbrüchigen (5, 12—26) und erzürnt die Pharisäer durch die Berufung des Levi, die Ablehnung des Fastens für seine Jünger, die Gestattung des Ährenraufens und die Heilung der verdorrten Hand am Sabbat (5, 27—6, 11). Auf dem Berg erwählt er die zwölf Apostel (6, 12—19) und hält die Feldpredigt (*ἐπὶ τόπου πεδινοῦ* 6, 17), welche die Seligpreisungen und Weherufe, die Mahnung zur Feindesliebe, die Warnung vor dem Richten und vor tatenloser Frömmigkeit enthält und die letztere in das Gleichnis von den zwei Bauherren ausmünden läßt (6, 20—49). Der Knecht des Hauptmanns zu Kapernaum wird geheilt

(7, 1—10), der Sohn der Witwe zu Nain auferweckt (7, 11—17). Die Botschaft des Täufers veranlaßt Jesus zu der Rede über ihn und über die Aufnahme, die Johannes und er selber gefunden habe (7, 18—35). Im Hause eines Pharisäers begnadigt Jesus die Sünderin und rechtfertigt sein Verhalten durch das Gleichnis von den zwei Schuldnern; auch sonst folgen ihm Frauen nach (7, 36—8, 3). Vor einer großen Volksmenge erzählt er das Gleichnis vom Säemann, mahnt durch die Bildrede vom Leuchter zum rechten Hören und lehnt den Besuch seiner Verwandten ab (8, 4—21). Er stillt den Seesturm, heilt den besessenen Gerasener und die blutflüssige Frau und auferweckt die Tochter des Jairus (8, 22—56). Jesus sendet die Zwölfe zur Predigt und Heilung aus (9, 1—6), erschreckt seinen Landesherrn Herodes durch die Kunde von seinen Taten (9, 7—9) und speist bei Bethsaida die Fünftausend (9, 10—17). Er nimmt das Messiasbekenntnis des Petrus entgegen, kündigt sein Leiden und seine Verherrlichung an (9, 18—27). Er wird auf dem Berge verklärt und heilt den besessenen Knaben (9, 28—43). Nach der zweiten Leidensankündigung redet er zu den Jüngern vom Kindessinn und von der Verträglichkeit (9, 44—50).

Nun folgt ein längerer Abschnitt (9, 51—18, 14), welcher zwar nicht in seinem ganzen Inhalt, wohl aber in seiner Anlage und Durchführung dem Lukas eigentümlich ist: der sogenannte Reisebericht. Jesus bricht mit seinen Jüngern nach Jerusalem auf, wird in einer Stadt der Samariter abgewiesen und verwehrt den Zebedäussöhnen ihren Eliaszorn darüber (9, 51—56). Drei Männer, die ihm nachfolgen wollen, treibt er zum sofortigen Entschluß an, ohne ihnen die Opfer zu verhehlen, die er erheischt (9, 57—62). Er sendet siebenzig Jünger vor sich her, das Reich Gottes zu predigen, und beklagt die Unempfänglichkeit der Städte am See Genezareth; die Erzählung der Siebenzig von ihren Erfolgen reißt ihn zum Lobpreis der Güte Gottes gegen die Geringen hin (10, 1—24). Die Frage eines Schriftgelehrten nach dem Umfang der Liebespflicht gegen den Nächsten veranlaßt ihn zu dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter (10, 25—37). Im Haus der

Martha und Maria nimmt er die still zuhörende Schwester gegen die geschäftig aufwartende in Schutz (10, 38—42). Die Jünger lehrt er auf ihre Bitte das Unservater und ermuntert sie zum Gebet durch das Gleichnis vom Freund um Mitternacht (11, 1—13). Die Lästerung, er stehe mit Beelzebul im Bunde, weist Jesus zurück, da er den Satan vielmehr überwunden habe; er warnt vor Rückfall und will nicht seine Mutter, sondern die rechten Hörer des Wortes selig gepriesen sehen (11, 14—28). Auf die Forderung eines Wunderzeichens antwortet er mit dem Hinweis auf Jona und Salomo, welche doch weniger als er gewesen seien, und mit der Warnung vor Gewissensverhärtung gegen ihn (11, 29—36). Am Tisch eines Pharisäers tadelt er die Pharisäer wegen ihrer äußerlichen Korrektheit neben Ehrgeiz und Unlauterkeit, die Schriftgelehrten wegen ihrer Kasuistik und ihres Widerwillens gegen die Zeugen Gottes (11, 37—54). Seine Jünger warnt er vor der Heuchelei der Pharisäer und mahnt sie zu mutigem Bekenntnis im Vertrauen auf Gottes Leitung (12, 1—12). Die Bitte eines Zuhörers, er möge als Erbteiler einen Streit schlichten, veranlaßt Jesus zu dem Gleichnis vom reichen Landmann und zur Abmahnung von den Sorgen und vom Schätzesammeln (12, 13—34). Die Jünger sollen wachsam und als treue Haushalter auf das Kommen ihres Herrn warten, auf Entzweiungen mit den Menschen um seinetwillen gefaßt sein, auf die Zeichen der Zeit achten und sich zeitig auf den Tag des Gerichtes vorsehen (12, 35—59). Die Nachricht von der Tötung der Galiläer in Jerusalem verwertet Jesus als Mahnung zur Buße und verstärkt dieselbe durch das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum (13, 1—9). In einer Synagoge heilt er am Sabbat eine Frau von achtzehnjähriger Verkrümmung (13, 10—17). Er vergleicht das Reich Gottes mit dem Senfkorn und Sauerteig, warnt aber vor der Zuversicht derer, welche sicher daran Teil zu erlangen hoffen (13, 18—30). Dem Herodes läßt er sagen, er werde so lange fortfahren zu wirken, bis sich sein Schicksal in Jerusalem vollenden werde (13, 31—35). Im Haus eines Pharisäers heilt Jesus am Sabbat einen Wassersüchtigen, ermahnt zur Demut und Gastfreiheit

gegen die Armen und ermuntert durch das Gleichnis vom Gastmahl zur Benützung der Gnadenzeit (14, 1—24). Gegenüber dem Zudrang der Menge erinnert er an die Opfer der Selbstverleugnung, die er verlangen müsse, und an die Notwendigkeit reiflicher Überlegung vor dem Beitritt zu seiner Jüngerschaft, damit er nicht zu einem schmählichen Ende führe (14, 25—35). Das Murren der Pharisäer über seinen Umgang mit den Zöllnern veranlaßt Jesus zu den Gleichnissen vom verlorenen Schaf und Groschen und zu dem vom verlorenen Sohn, über dessen Rückkehr der rechtschaffene ältere Bruder ungehalten ist, der Vater aber sich freut (15, 1—32). Die Gleichnisse vom ungerechten Haushalter und vom armen Lazarus illustrieren die Pflicht, den irdischen Besitz im Blick auf das Ende für die Notleidenden zu verwenden (16, 1—31). Jesus warnt vor Ärgernissen und Unversöhnlichkeit, vor Zweifel und Lohnsucht, letzteres durch das Gleichnis vom arbeitenden Knecht (17, 1—10). Er heilt zehn Aussätzige, von denen sich nur einer, ein Samariter dankbar zeigt (17, 11—19). Auf die Frage, wann das Reich Gottes komme, antwortet er, es sei schon da, werde aber nach seinem Leiden durch das überraschende Kommen des Menschensohnes in die Erscheinung treten (die sogenannte kleine Parusierede: 17, 20—37). In den Gleichnissen vom ungerechten Richter und vom Pharisäer und Zöllner zeigt Jesus, daß das Gebet zu Gott anhaltend und demütig sein müsse (18, 1—14).

Nun lenkt die Erzählung wieder in den Hauptstrom der synoptischen Überlieferung ein. Jesus segnet die Kinder, redet mit dem Reichen, der von seiner Habe nicht lassen will, und verheißt den opferwilligen Jüngern ihren Lohn (18, 15—30). Nach der dritten Leidensankündigung heilt er in Jericho den Blinden, kehrt bei dem Zöllner Zachäus ein und erzählt das Gleichnis von den anvertrauten Minen und den aufrührerischen Bürgern (18, 31—19, 27). Er zieht unter dem Jubel der Seinigen in Jerusalem ein, weint aber über die Stadt und weissagt ihre Zerstörung (19, 28—44). In Jerusalem treibt er die Verkäufer aus dem Tempel, verantwortet sich wegen seiner Vollmacht dazu gegen die Männer des Synedriums und erzählt ihnen das Gleichnis

von den Weingärtnern (19, 45—20, 19). Er beantwortet die verfänglichen Fragen der Synedristen wegen der Steuer an den Kaiser, und der Sadduzäer wegen der Auferstehung der Toten, bringt dann die Gegner durch die Frage nach der Davidssohnschaft des Messias in Verwirrung, warnt das Volk vor den Schriftgelehrten und lobt die Scherflein der armen Witwe (20, 20—21, 4). Er weissagt die Zerstörung des Tempels und offenbart seinen Jüngern, nach schweren Trübsalen werde Jerusalem belagert und von den Heiden zertreten werden, dann aber seine Wiederkunft eintreten, auf welche sie sich freuen dürfen, wenn sie sich von den Lüsten und Sorgen der Welt frei halten (21, 5—38). Judas bietet sich zum Verrat an; Jesus aber läßt das Passahmahl zubereiten, setzt das Abendmahl ein, deutet die Anwesenheit des Verräters an, ermahnt die Jünger zur Demut untereinander und kündigt ihnen die bevorstehende Gefahr des Abfalls, wie überhaupt schwere Zeiten des Kampfes an (22, 1—38). Am Ölberg erkämpft sich Jesus betend den Mut zum Todesleiden und läßt sich gefangen nehmen (22, 39—53). Petrus verleugnet ihn dreimal, während Jesus mißhandelt und im Morgenverhör zum Tode verurteilt wird (22, 54—71). Jesus bekennt sich vor Pilatus als König der Juden; Pilatus überweist ihn umsonst dem Herodes Antipas, der ihn nur zu verspotten weiß; dann will er ihn loslassen, verurteilt ihn aber auf das Geschrei der Menge zum Tode, während Barabbas freigelassen wird (23, 1—25). Jesus wird nach Golgatha geführt und weissagt unterwegs den Frauen den Untergang Jerusalems; am Kreuz bittet er unter den Spottreden seiner Feinde für dieselben, spricht dem reuigen Räuber das Himmelreich zu, befiehlt seinen Geist in Gottes Hände und stirbt (23, 26—46). Der Hauptmann bezeugt, daß hier ein Gerechter gestorben sei, und alle sonst Anwesenden kehren bestürzt heim; Joseph von Arimathia bestattet den Leichnam im Beisein der Frauen (23, 47—56). Am Sonntag morgen finden die Frauen das Grab leer und erhalten von zwei Engeln die Botschaft der Auferstehung, finden aber bei den Jüngern keinen Glauben damit (24, 1—12). Zwei Jünger gehen mit Jesus, ohne ihn zu kennen, nach Emmaus hinaus und erkennen

ihn beim Brotbrechen (24, 13—32). Nach Jerusalem zurückgekehrt erfahren sie, daß Jesus dem Petrus erschienen sei; Jesus kommt zu den Jüngern und ißt mit ihnen (24, 33—43). Er verweist sie auf die alttestamentlichen Weissagungen und heißt sie bis zum Empfang des Geistes in Jerusalem bleiben, dann aber überall Buße und Vergebung in seinem Namen predigen. Dann führt er sie nach Bethanien hinaus, segnet sie und scheidet von ihnen, worauf sie freudig nach Jerusalem zurückkehren (24, 44—53).

Über den Zweck dieses Buches werden wir durch die Worte der Widmung (1, 1—4) unterrichtet: „Weil nun schon viele es unternommen haben, eine Erzählung der unter uns zur Vollendung gediehenen Tatsachen abzufassen, so wie es uns diejenigen überliefert haben, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen sind, so habe auch ich mich entschlossen, nachdem ich allem von vorne an nachgegangen bin, es genau der Reihenfolge nach für dich aufzuschreiben, geehrtester Theophilus, damit du dich von der Gewißheit der Lehren, in welchen du unterrichtet worden bist, überzeugen mögest.“ Hienach war das Buch einem vornehmen christlichen Privatmann,[1]) dem uns sonst gänzlich unbekannten Theophilus gewidmet, was aber so wenig wie heutige Dedikationen eine Bestimmung für weitere Kreise ausschließt; ähnlich hat der ältere Plinius seine Naturgeschichte dem Kaiser Vespasian, Artemidorus sein Traumbuch dem Cassius Maximus zugeeignet. Der Verfasser kannte frühere Aufzeichnungen über die Begebenheiten des Lebens Jesu auf Grund der Erzählungen der Augenzeugen, zu welchen der Verfasser sich selber nicht rechnet. Es fehlte aber diesen Schriften an der Genauigkeit und Vollständigkeit; wie er sich die letztere dachte, geht aus Apg. 1, 1 f. hervor, wo er sagt: „Die erste Erzählung habe ich von allem dem handeln lassen, o Theophilus, was Jesus anfing zu tun und zu lehren, und bis zu dem Tage geführt, da er, nachdem er den Aposteln, die er ausgewählt, durch den heiligen

[1]) Zahn denkt wegen der Anrede *κράτιστε* an einen hochgestellten Heiden; aber *κατηχήθης* V. 4 weist auf einen Mann hin, der mit dem Evangelium schon bekannt war.

Geist seine Aufträge erteilt hatte, in den Himmel aufgenommen wurde." Deshalb stellte der Verfasser selbständige und sorgfältige Nachforschungen an über die evangelische Geschichte von ihren ersten Anfängen bis zu ihrem Abschluß mit der Himmelfahrt Jesu, und das Resultat seiner Bemühungen enthält das dritte Evangelium. Er hat mit geschichtlichem Sinn gearbeitet, welcher brauchbare Quellen zu benützen sucht, die Zusammenhänge der Ereignisse unter sich und mit der Weltgeschichte im Auge behält und ein Ganzes hinzustellen trachtet. Wie weit ihm dies gelungen ist, wird sich zeigen müssen; jedenfalls verdanken wir seinem Sammeleifer eine Anzahl der herrlichsten Erzählungen und Redestücke, die sich überhaupt nur bei ihm finden; es sei nur an die Weihnachtsgeschichten, den Jüngling zu Nain, die Sünderin, den Zöllner Zachäus, die Jünger von Emmaus erinnert, andrerseits an die Gleichnisse vom Beten und vom Gebrauch der irdischen Güter, an den barmherzigen Samariter und den verlornen Sohn, an Martha und Maria und die drei Worte Jesu am Kreuz.

Nun zeigt uns aber das Evangelium selber, daß der Verfasser sein reiches Material nicht ohne Auswahl benützt hat, welche mit dem nähern Zweck seines Buches zusammenhängt. Er hat seine Freude daran, Geschichten zu erzählen, aus denen hervorgeht, daß Jesus der Freund der leiblich und geistig A r m e n gewesen ist. Schon in der Kindheitsgeschichte preist Maria den Gott Israels, daß nun die Zeit komme, wo die Geringen erhöht und die Hungrigen gesättigt werden.[1]) Jesus wird als Kind in die Krippe gelegt, und arme Hirten erfahren zuerst seine Geburt.[2]) Seine erste Predigt führt aus, daß nun der gekommen sei, den Gott gesalbt habe, den Armen die frohe Botschaft der Befreiung zu bringen.[3]) Am Anfang der Feldpredigt preist er die Armen selig und ruft Wehe über die Reichen und Satten;[4]) in mehreren Gleichnissen schildert er die Gefahren des Reichtums für die Seele[5]) und ermahnt, denselben vorzubeugen durch Wohltätigkeit

---

[1]) 1, 52 f. — [2]) 2, 7 f. — [3]) 4, 18 f.
[4]) 6, 20 f. — [5]) 12, 15 f.; 16, 19 f.

aus dem irdischen Gut als einem nur anvertrauten.[1]) Auffallend oft wird auch die Freundlichkeit Jesu gegen die von der pharisäischen Sitte gering geachteten Frauen betont, gegen Magdalena, Johanna, Susanna, die ihm nachfolgen durften,[2]) gegen Martha und Maria,[3]) gegen die Frauen auf dem Weg nach Golgatha[4]) etc. Aber auch die geistlich Ärmsten werden nicht vergessen, die Zöllner und Sünder; der Verfasser erzählt von der Sünderin im Hause des Pharisäers,[5]) von dem Oberzöllner Zachäus in Jericho,[6]) von dem begnadigten Räuber am Kreuz;[7]) er erzählt drei Gleichnisse von der Sünderliebe Gottes, die sich der Verlorenen freut, wenn sie sich wiederfinden lassen,[8]) und stellt dem stolzen Pharisäer im Tempel den zerknirschten Zöllner als den gegenüber, dessen Gebet erhört wurde.[9]) Eben deshalb aber nimmt er in sein Evangelium gern auch solche Züge auf, welche auf die künftige Bekehrung der „Sünder aus den Heiden" hindeuten. Er läßt den greisen Simeon Jesus preisen als das Heil, welches Gott bereitet habe im Angesicht aller Völker als ein Licht zur Offenbarung für die Heiden und eine Verherrlichung des Volkes Israel.[10]) In Nazareth weist Jesus darauf hin, wie Gott schon zur Zeit Elias und Elisas sich an Heiden verherrlicht habe, weil Israel ihrer nicht wert war.[11]) Im Gleichnis vom Gastmahl geht der Knecht zweimal aus, zuerst auf die Gassen der Stadt, dann auf die Landstraßen draußen, womit unverkennbar die Armen in Israel und die Heiden gemeint sind.[12]) Vollends am Schluß erhalten die Jünger Befehl, unter allen Völkern Buße und Vergebung im Namen Jesu zu predigen.[13]) Auch die nach jüdischer Meinung halbheidnischen Samariter werden freundlich geschildert: Jesus nimmt sie gegen den Feuereifer der Zebedäussöhne in Schutz;[14]) er stellt den barmherzigen Samariter dem Priester und Leviten beschämend gegenüber,[15]) und von den zehn Aussätzigen dankt ihm nur einer, ein Samariter.[16]) Neben dieser Vorliebe für das allgemein Menschliche hat

---

1) 16, 1 f.; 12, 33. — 2) 8, 2 f. — 3) 10, 38 f. — 4) 23, 27 f.
5) 7, 36 f. — 6) 19, 1 f. — 7) 23, 39 f. — 8) 15, 1 f.
9) 18, 9 f. — 10) 2, 31 f. — 11) 4, 25 f. — 12) 14, 22 f.
13) 24, 47. — 14) 9, 51 f. — 15) 10, 33 f. — 16) 17, 16 f.

der Verfasser eine große Zahl spezifisch jüdischer Züge stillschweigend weggelassen, die sich in den andern Evangelien erhalten haben: die Worte Jesu über Almosen, Beten und Fasten im Gegensatz zur Pharisäersitte,[1] über die verschiedenen Eide,[2] über die Opfergabe auf dem Altar,[3] über das Händewaschen,[4] über die Proselyten der Pharisäer[5] u. a. m.; andres hat er stillschweigend dem nichtjüdischem Vorstellungskreis angenähert, so die neu angestrichenen Höhlengräber,[6] welche er in gewöhnliche Gräber in der Erde verwandelt hat.[7] — Aus allem diesem geht deutlich hervor, daß der Verfasser für Heidenchristen, und zwar am ehesten für Bewohner einer Großstadt geschrieben hat, in welcher neben den religiösen auch die ethisch-sozialen Wirkungen des Evangeliums zutage treten mußten. Jesus der Armenfreund und Sünderheiland, — das ist ihm die Quintessenz des Evangeliums, die sich ihm aber ungesucht aus seinen Quellen, aus der Grundstimmung der „Armen in Jerusalem“ dargeboten hat.

Als Verfasser bezeichnet die kirchliche Überlieferung Lukas und meint damit den Mann, welchen Paulus im Kolosserbrief[8] als „den Arzt, den Geliebten“ und im Philemonbrief[9] als seinen Mitarbeiter erwähnt. Weil im Kolosserbrief vorher[10] Aristarchus, Markus und Jesus Justus ausdrücklich als Judenchristen charakterisiert werden, und dann Epaphras, Lukas und Demas als besondere Gruppe von Grüßenden folgen, so ist anzunehmen, daß diese drei Heidenchristen waren, unter ihnen auch Lukas. Im zweiten Timotheusbrief[11] tritt er nochmals in der Nähe des Apostels in Rom auf. Daß die Lukasschriften einen Arzt zum Verfasser haben, ist von Hobart[12] und Harnack[13] durch Vergleichung ihres Wortschatzes mit dem der medizinischen Schriftsteller Hippokrates, Dioskorides, Aretäus und Galenus zu höchster Wahrscheinlichkeit erhoben worden. Von dem Wirbericht der Apostelgeschichte soll später die

---

[1] Matth. 6, 1 f. — [2] Matth. 5, 33 f.; 23, 16 f.
[3] Matth. 5, 23 f. — [4] Matth. 15, 1 f. — [5] Matth. 23, 15.
[6] Matth. 23, 27. — [7] Luk. 11, 44. — [8] 4, 14. — [9] V. 24
[10] 4, 10 f. — [11] 4, 11. — [12] The medical language of St. Luke 1882
[13] Lukas der Arzt, S. 9 f. 122 f.

Rede sein. Was die alte Kirche über Lukas zu sagen wußte, beschränkt sich im Grund auf das, was aus dem Neuen Testament zu schließen war; auch die Angabe des Eusebius,[1]) er sei ein Antiochener von griechischer Abkunft gewesen, erklärt sich wahrscheinlich aus der alten Variante zu Apg. 11, 28,[2]) welche von einer antiochenischen Gemeindeversammlung sagt: *ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις· συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν ἔφη εἷς ἐξ αὐτῶν* etc. Immerhin paßt sie vorzüglich zu der Sprache des Lukas, welche da, wo er nicht hebraisierende Quellen wiedergibt, ein gutes, flüssiges Griechisch heißen darf, z. B. in der Widmung 1, 1—4, von deren gutem Periodenbau sich die altertümliche Sprache der Kindheitsgeschichte scharf abhebt. Nicht ohne Grund ist in der alexandrinischen Kirche auch Lukas als Verfasser des Hebräerbriefs vermutet worden (s. oben S. 116). Die spätern Behauptungen, er sei einer der siebenzig Jünger gewesen, die er allein erwähne,[3]) oder einer der Emmausjünger, von welchen er nur den einen nenne,[4]) werden schon durch die Widmung widerlegt, in welcher Lukas sich ausdrücklich von den Augenzeugen des Lebens Jesu unterscheidet.[5]) Von einem Martyrium weiß die ältere Überlieferung ebenfalls nichts;[6]) erst die spätere, immer blutdürstiger werdende Legende läßt ihn in Griechenland (Theben) gekreuzigt werden, und von dort wurden seine Gebeine nach Konstantinopel gebracht. Daß Lukas ein Maler gewesen sei und Bilder von Maria und Christus angefertigt habe, wird erst seit dem sechsten Jahrhundert behauptet, als der Bilderdienst in der Kirche aufgekommen war und nach Legitimationen suchte. Auch über die Entstehung des Lukasevangeliums existiert keine selbständige Tradition. Es versteht sich von selbst, daß man es mit Paulus in Verbindung brachte, wozu die Erwähnung des Lukas in den Briefen geradezu aufforderte. Origenes und Hieronymus sahen in dem *ἀδελφός, οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ*

[1]) Kg. III, 4, 6; Quaest. ad Steph. Suppl. 4.

[2]) Vertreten durch D p Augustin.

[3]) 10, 1. — [4]) 24, 18. — [5]) 1, 2.

[6]) Nach einem Prolog aus dem dritten Jahrhundert soll er, 74 Jahre alt, kinderlos in Bithynien gestorben sein.

εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν, welchen Paulus mit Titus nach Korinth sandte,[1]) geradezu den Lukas, — ein ebenso schlimmes Mißverständnis, wie wenn Eusebius unter dem εὐαγγέλιόν μου des Paulus[2]) das Lukasevangelium versteht. Auch wenn Irenäus sagt,[3]) Lukas habe als Begleiter des Paulus das von jenem verkündigte Evangelium in einem Buche niedergelegt, so ist dies eine Übertreibung, von dem Wunsch eingegeben, das in den Kanon aufgenommene Buch möglichst zu einem apostolischen zu stempeln, wie Tertullian sagt:[4]) „Et Lucae digestum Paulo adscribere solent; capit magistrorum videri, quae discipuli promulgarint.“ Von Papias ist kein Wort über Lukas erhalten. Das Evangelium selber zeigt den Einfluß des Umgangs mit Paulus deutlich in seiner Heidenfreundlichkeit, in seiner Betonung der rettenden Gnade Christi und im Gebrauch des Ausdrucks δικαιόω, der bei Paulus eine so große Rolle spielt;[5]) aber die Unbefangenheit, mit welcher daneben wieder im Anschluß an die Quellen von δίκαιος und δικαιοσύνη im gewöhnlichen jüdischen Sinn die Rede ist,[6]) wie auch die partikularistischen Stellen, die Lukas da und dort beibehalten hat,[7]) zeigen deutlich, daß er wie die große Mehrzahl der Heidenchristen die paulinische Lehre vom Gesetz und von der Gnade nicht in alle ihre Tiefen hinein erlebt hat, weil er nie unter dem mosaischen Gesetz gewesen war. Nicht das Evangelium des Paulus bringt er zur Darstellung, sondern das Evangelium der Urgemeinde in paulinisch-universalistischer Beleuchtung. Die paulinischen Briefe scheint er nicht gelesen zu haben; denn die weitgehende Übereinstimmung seines Abendmahlsberichts[8]) mit dem paulinischen[9]) erlaubt keine Schlüsse, weil der Wortlaut des erstern unsicher, und vielleicht gerade die paulinischen Worte ein späterer Zusatz sind.

Die Zeit des Lukasevangeliums werden wir nach den deutlichen Hinweisungen auf die Zerstörung Jerusalems[10])

---

[1]) 2. Kor. 8, 18. — [2]) Röm. 2, 16; 16, 25; 2. Tim. 2, 8.
[3]) Haer. III, 1, 1. — [4]) Adv. Marc. IV, 5.
[5]) 7, 29; 10, 29; 16, 15; 18, 14. — [6]) 1, 6; 14, 14; 23, 50; 1, 75.
[7]) 1, 32 f.; 2, 10 f.; 22, 30. — [8]) 22, 15 f.
[9]) 1. Kor. 11, 23 f. — [10]) 20, 43 f.; 21, 20 f.; 23, 28 f.

nach diesem Ereignis anzusetzen haben. Der Verfasser schreibt in den καιροὶ ἐθνῶν,[1] in denen Jerusalem von den Heiden zertreten wird; er erwartet aber die Wiederkunft Christi in so naher Zeit, daß immerhin noch Zeitgenossen Jesu sie erleben werden.[2] Er weiß sich als Mann der zweiten Christengeneration, welche schon manche Aufzeichnungen von Erzählungen der Augenzeugen besitzt.[3] Dies führt uns nicht bis ans Ende des ersten oder in den Anfang des zweiten Jahrhunderts herab, sondern in die Zeit etwa zwischen 75 und 90 n. Chr. Daß Josephus von Lukas benützt, und letzterer schon deshalb nach 93 anzusetzen sei, wird durch die namhaften chronologischen und topographischen Differenzen zwischen beiden über den Zensus des Quirinius,[4] über die Tetrarchie des Philippus,[5] über Hannas und Kajaphas,[6] über Theudas[7] und über den Tod Agrippas I[8] widerlegt. Den Ort der Abfassung kennen wir nicht; er dürfte aber im Morgenland, vielleicht in Antiochien zu suchen sein.

---

§ 23. Das Matthäusevangelium.

B. Weiß, Das Matthäusevang. und seine Lukasparallelen 1876. — B. Weiß in Meyers Komm. I[10] 1910. — Zahn in seinem Kommentar zum N. T. I[3] 1910. — Klostermann in Lietzmanns Handb. z. N. T. II, 1 1909. — J. Weiß in seinen Schriften des N. T.[2] 1907. — Wellhausen, Das Evang. Matthäi übersetzt und erklärt 1904.

Der Inhalt unseres ersten kanonischen Evangelienbuchs ist folgender: die beiden ersten Kapitel enthalten das Geschlechtsregister Jesu bis zu Abraham hinauf (1, 1—17), seine Geburt von der Jungfrau (1, 18—25), die Huldigung der Magier aus dem Osten (2, 1—12), die Flucht nach Ägypten (2, 13—18), die Rückkehr und Niederlassung in Nazareth (2, 19—23). Johannes predigt und tauft am Jordan (3, 1—12); Jesus wird von ihm getauft und erhält den heiligen Geist (3, 13—17); in der Versuchung durch den Satan weist er den selbstsüchtigen Gebrauch dieser

---

[1]) 21, 24. — [2]) 9, 27; 21, 32. — [3]) 1, 1 f.
[4]) 2, 2. — [5]) 3, 1. — [6]) 3, 2.
[7]) Apg. 5, 36. — [8]) Apg. 12, 19 f.

Gabe von sich (4, 1—11); in Kapernaum tritt er mit der Predigt vom Reiche Gottes auf (4, 12—17). Auf die Berufung der ersten vier Jünger (4, 18—22) und eine allgemeine Bemerkung über die Heilungen Jesu und den Eindruck derselben (4, 23—25) folgt die Bergpredigt, die Rede von der Gerechtigkeit des Himmelreichs (Kap. 5—7). Sie legt in den Seligpreisungen die innern Vorbedingungen der Teilnahme am Reiche Gottes (5, 1—12), in der Bildrede vom Salz und Licht die Aufgabe der Reichsgenossen an ihren Mitmenschen dar (5, 13—16). Dann folgt die Erklärung, daß Jesus nicht gekommen sei, das Alte Testament abzutun, sondern ihm zur Erfüllung zu verhelfen (5, 17—20). Wie dies gemeint ist, zeigen die sechs Antithesen, in welchen Jesus dem Wortlaut alttestamentlicher Gebote sein „Ich aber sage euch“ entgegenstellt, welches auch die böse Gesinnung als eines Kindes Gottes unwürdig verwirft (5, 21—48). Ähnlich werden die „guten Werke“ des damaligen Judentums (Almosen, Beten, Fasten) beurteilt, und als Muster eines kurzen, kindlichen Gebets das Unservater ausgesprochen (6, 1—18). Dann folgt die Warnung vor Schätzesammeln und Sorgen (6, 19—34), sowie vor Richtgeist und falschem Bekehrungseifer (7, 1—6). Durch vertrauensvolles Gebet zu Gott (7, 7—11) erwirbt der Jünger Jesu die Kraft zu einem Leben für die andern und doch frei von ihnen (7, 12—14). Zum Schluß warnt Jesus vor den falschen Propheten, deren Leben ihrer Lehre nicht entspricht (7, 15—23), und schärft durch das Gleichnis von den zwei Bauherren die Pflicht ein, seine Worte nicht bloß zu hören, sondern zu tun (7, 24—29). Es folgen die Erzählungen vom Aussätzigen, vom Hauptmann zu Kapernaum, von der Schwiegermutter des Petrus (8, 1—17), von den zwei Nachfolgern, der Stillung des Sturms und der Heilung der Gadarener (8, 18—34). Jesus erregt den Unwillen der Pharisäer durch die Heilung des Gichtbrüchigen, die Berufung des Matthäus und die Ablehnung des Fastens (9, 1—17); erneuerte Wundertaten wie die Heilung der Blutflüssigen, die Auferweckung der Tochter des Vorstehers, die Heilung zweier Blinden und eines Stummen machen tiefen Eindruck (9, 18—34). Jesus aber entschließt sich

nun, seine Arbeit an dem Volke durch die zwölf Jünger zu vervielfachen (9, 35—10, 4), und befiehlt ihnen in der Aussendungsrede (10, 5—42), als besitzlose Wanderprediger das Reich zu verkündigen und die Kranken zu heilen, wobei er ihnen Verfolgungen ankündigt, aber auch den Beistand Gottes zusagt. Bei Anlaß der Sendung des Johannes rühmt Jesus den Täufer, beklagt sich aber über die Unbeständigkeit des Volkes gegen jenen und gegen ihn und dankt Gott dafür, daß er sich den Einfältigen durch seinen Sohn geoffenbart habe (11, 1—30). Die Pharisäer werden vollends an ihm irre durch sein Verhalten zum Sabbat (Ährenraufen der Jünger und Heilung der verdorrten Hand) und stellen ihm nach dem Leben (12, 1—14). Die Heilung vieler Kranken und eines Stummblinden treibt sie zu der Lästerung, Jesus stehe mit Beelzebul im Bündnis; er antwortet, daß er den Teufel vielmehr überwunden und das Reich Gottes gebracht habe, sie dagegen durch ihre Verkennung des heiligen Geistes in ihm sich selber das Urteil sprechen (12, 15—37). Auf ihre Zeichenforderung erwidert er, sein eignes Schicksal durch das rückfällig gewordene Geschlecht seiner Zeit werde das Zeichen seiner göttlichen Sendung sein (12, 38—45). Die Dazwischenkunft seiner Verwandten weist er ab und will im Jüngerkreis seine wahre Verwandtschaft finden (12, 46—50). Jesus redet zum Volk in sieben Gleichnissen vom Reiche Gottes, seinem Wert, seinem Wachstum und seinen Hindernissen (13, 1—52). In Nazareth wird er kühl aufgenommen und kann nur wenig ausrichten (13, 53—58). Die Nachricht von der Hinrichtung des Täufers läßt auch sein Leben als bedroht erscheinen (14, 1—12); er zieht sich nach dem Ostufer des Sees Genezareth zurück, speist dort die 5000 und erscheint seinen Jüngern auf dem See wandelnd (14, 13—36). Der Konflikt mit den Pharisäern wegen des Händewaschens, in welchem Jesus alle Verunreinigung von außen her für unmöglich erklärt (15, 1—20), veranlaßt ihn zur Entfernung nach Phönizien, wo die Tochter der Kananäerin geheilt wird (15, 21—28). Zurückgekehrt speist er am See Genezareth die 4000 (15, 29—39). Er weist eine erneuerte Zeichenforderung der Pharisäer zurück und warnt

seine Jünger vor dem Sauerteig pharisäischer Lehre (16, 1—12). Bei Cäsarea Philippi nimmt er das Messiasbekenntnis des Petrus freudig entgegen, verbietet aber seinen Jüngern, von ihm als dem Messias zu reden, und kündigt ihnen sein gewaltsames Ende an, auf welches aber seine Erhöhung folgen werde (16, 13—28). Die drei vertrautesten Jünger schauen seine Verklärung auf dem Berge (17, 1—13); nachher heilt Jesus den mondsüchtigen Knaben (17, 14—21). Nach erneuter Leidensankündigung bezahlt Jesus in Kapernaum die Tempelsteuer (17, 22—27) und redet zu seinen Jüngern aus Anlaß ihres Rangstreits vom Kindersinn, von Vermeidung der Ärgernisse, von der Fürsorge für Kinder und von der Behandlung sündiger Gemeindegenossen (18, 1—20). Eine Frage des Petrus gibt ihm Anlaß zu dem Gleichnis vom barmherzigen König über die Pflicht zu vergeben (18, 21—35). In Peräa erklärt Jesus gegenüber den Pharisäern die Ehe für unauflöslich, außer im Fall des Ehebruchs (19, 1—12), er segnet die Kinder (19, 13—15) und fordert den reichen Jüngling vergeblich auf, sich von seinen Gütern zu trennen (19, 16—26). Den anhänglichen Jüngern verspricht Jesus reichen Lohn bei der Aufrichtung des Gottesreichs, warnt sie aber durch das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg vor Selbstüberhebung (19, 27—20, 16). Nach der dritten Leidensankündigung lehnt er die Bitte der Zebedäussöhne um die Ehrenplätze in seinem Reich ab und verweist die Jünger auf das Dienen als die wahre Größe (20, 17—28). In Jericho heilt er zwei Blinde (20, 29—34); dann hält er seinen Einzug in Jerusalem und wird von der Menge als Messias begrüßt (21, 1—11). Im Tempel treibt er die Verkäufer aus und wird von den Kindern bejubelt (21, 12—17). Auf dem Wege von Bethanien nach Jerusalem verwünscht er den unfruchtbaren Feigenbaum (21, 18—22); im Tempel antwortet er auf die Frage nach seiner Vollmacht (21, 23—27) und hält den geistlichen Führern des Volks in den Gleichnissen von den zwei Söhnen, den bösen Weingärtnern und der Hochzeit des Königssohns ihr Unrecht gegen Gott und ihn vor (21, 28—22, 14). Er beantwortet die verfänglichen Fragen der Pharisäer über die Steuer an

den Kaiser (22, 15—22), der Sadduzäer über die Totenauferstehung (22, 23—33) und eines Schriftgelehrten über das wichtigste Gebot (22, 34—40) und bringt sie seinerseits in Verlegenheit durch die Frage nach der Davidssohnschaft des Messias (22, 41—46). Dann wendet er sich von ihnen an das Volk mit der gewaltigen Anklagerede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer, welche namentlich in den sieben Weherufen ihren Ehrgeiz, ihre Scheinfrömmigkeit, ihre Kasuistik und ihren Haß gegen lebendige Gotteszeugen an den Pranger stellt und in die Klage über Jerusalem ausmündet (Kap. 23). Den Jüngern weissagt Jesus die Zerstörung des Tempels und schildert ihnen auf ihre Frage nach dem wann? die Vorzeichen der Katastrophe, ihr Hereinbrechen zur Zeit des Danielschen Greuels der Verwüstung und ihre Folge, die Parusie des Menschensohnes (24, 1—36). Da dieselbe überraschend eintreten wird, sollen die Jünger sie wachsam und treu erwarten (24, 37—51); dies wird durch die Gleichnisse von den zehn Jungfrauen und von den anvertrauten Talenten noch besonders eingeschärft (25, 1—30). Die Weltgerichtsweissagung erinnert sie daran, daß das Jüngerverhältnis zu ihm sich in der Nächstenliebe wirksam zeigen müsse (25, 31—46). Nun folgt die Leidens- und Auferstehungsgeschichte. Jesus kündigt den Jüngern sein nahes Ende an und deutet die Salbung in Bethanien auf dasselbe (26, 1—13). Während Judas Ischarioth sich zum Verrat anbietet, läßt Jesus das Passahmahl zubereiten; er deckt den Verrat auf und bezeichnet seinen nahen Tod durch die Abendmahlshandlung als Versöhnungstod (26, 14—29). Er kündigt den Jüngern ihre bevorstehende Flucht an (26, 30—35), überwindet in Gethsemane das Grauen vor dem Tode (26, 36—46) und läßt sich ohne Widerstand gefangen nehmen (26, 47—56). Das Synedrium vernimmt sein Messiasbekenntnis und verurteilt ihn wegen Gotteslästerung zum Tode (26, 57—68); unterdessen verleugnet ihn Petrus dreimal (26, 69—75). Judas bereut seine Tat und erhängt sich (27, 1—10). Jesus bekennt sich vor Pilatus als Judenkönig, verweigert aber weitere Auskunft und wird nach einem Versuch, ihn durch das Volk freibitten zu

lassen, zum Kreuz verurteilt (27, 11—26). Die Soldaten verspotten ihn, führen ihn vor die Stadt hinaus und kreuzigen ihn auf Golgatha (27, 27—38). Unter dem Spott seiner Feinde und nach bangen Augenblicken des Zagens stirbt Jesus am Kreuz (27, 39—50). Das Zerreißen des Tempelvorhangs, ein Erdbeben und Totenauferstehungen begleiten den Vorgang (27, 51—53), dessen Augenzeugen die Soldaten und einige Frauen sind (27, 54—56). Joseph von Arimathia bestattet den Leichnam, und die Hohenpriester lassen das Grab bewachen und versiegeln (27, 57—66). Am Tag nach dem Sabbat finden zwei Frauen das Grab leer, und Jesus begegnet ihnen lebend (28, 1—10). Die Hohenpriester lassen das Gerücht verbreiten, die Leiche sei von den Jüngern gestohlen worden (28, 11—15). Jesus aber erscheint den elf Jüngern auf dem Berg in Galiläa, befiehlt ihnen, die Völker durch Predigt und Taufe ihm zuzuführen, und versichert sie seiner beständigen Gegenwart (28, 16—20).

Über den Zweck, welchen der Verfasser im Auge gehabt hat, gibt die Schrift selber unzweideutig Auskunft. Gleich zu Anfang nennt er Jesus den Christus, den Sohn Davids, des Sohnes Abrahams,[1] und so will er durchweg zeigen, daß Jesus der Gekreuzigte der von alters her verheißene Messiaskönig des Volkes Israel gewesen sei. „Jesus ist der Messias," so lautet das älteste Bekenntnis der Gemeinde; das war der streitige Satz in unzähligen Unterredungen mit den Juden; das ist auch das Thema des ersten Evangeliums. Jesus hatte die politischen Erwartungen seiner Landsleute nicht erfüllt; er hatte weder die Römer vertrieben, noch den Thron eines israelitischen Weltreichs bestiegen. Sein eignes Volk und dessen Vorsteher hatten ihn als einen Verführer von sich gestoßen und dem Verbrechertod preisgegeben, — wie konnte da noch von ihm als dem Messias die Rede sein? Der Evangelist tritt dennoch den Tatsachenbeweis an: Jesus ist als Nachkomme Davids in Bethlehem geboren worden; er hat in der Kraft des heiligen Geistes gewirkt und gelehrt; er hat heilig gelebt und auch die Seinigen angeleitet, den

[1] 1, 1.

Willen Gottes zu tun; er hat überallhin Licht, Freude, Frieden gebracht; er ist namentlich den Armen und Geringen ein freundlicher Hirt geworden; er hat die Menschen von der Knechtschaft des gottfernen Erdensinns befreit und ihnen das Reich Gottes gebracht, welches nun in einem neuen Volk Gottes sich verwirklicht. Als der Knecht Gottes hat er Israel unterwiesen, wie Gott ihn unterwies, und ist in der Unscheinbarkeit seines äußern Lebens dennoch der Träger eines neuen Bundes geworden. Sein Wirken für Gottes Sache hat ihm Mißhandlung und Tötung gebracht; aber Gott hat ihn durch den Tod, den er für die Sünden des Volkes erlitt, zu neuem Leben erhöht und ihn zum Licht der Heiden gesetzt. Dieser Zusammenhang zwischen Jesus und Israel, Jesus und dem Alten Testament ist dem Verfasser so wichtig, daß er ausdrücklich und feierlich auf eine Reihe alttestamentlicher Stellen hinweist mit der Formel: „Das ist geschehen, auf daß erfüllet würde, was gesagt ist durch den Propheten" etc. So beruft er sich 1, 22 auf Jes. 7, 14; 2, 15 auf Hos. 11, 1; 2, 17 auf Jer. 31, 15; 2, 23 wahrscheinlieh auf Jes. 11, 1; 4, 14 f. auf Jes. 9, 1 f.; 8, 17 auf Jes. 53, 4; 12, 17 f. auf Jes. 42, 1 f.; 13, 35 auf Ps. 78, 2 als auf ein Wort Jesajas; 21, 4 f. auf Sach. 9, 9; 27, 9 f. auf Sach. 11, 13, welche Stelle er aber bei Jeremia glaubt gelesen zu haben. Aber nicht nur das prophetische Wort, sondern auch die alttestamentliche Geschichte deutet ihm auf Jesus hin: er findet in der Kindheitsgeschichte bedeutungsvolle Ähnlichkeiten mit der Geschichte Moses des Gesetzgebers; auch Jesus muß vor einem Tyrannen die Flucht in fremdes Land ergreifen und kehrt nach dessen Tode zurück;[1]) wie Mose und Elia fastet er 40 Tage in der Einsamkeit;[2]) wie Elia und Elisa beruft er seine Jünger, auferweckt Tote und speist die Menge.[3]) Der Berg in Galiläa[4]) ist dem Evangelisten gewiß ebenso wie der Berg der Verklärung[5]) ein Gegenbild des Sinai, und die zwölf Apostel, welche er sehr nachdrücklich einführt,[6]) sind ihm die Vertreter des

---

[1]) 2, 14. 20. — [2]) 4, 2. — [3]) 4, 18 f.; 9, 23 f.; 14, 13 f.
[4]) 5, 1; 28, 16. — [5]) 17, 1. — [6]) 10, 1 f.

neuen Zwölfstämmevolks, der Gemeinde Jesu Christi.[1]) In den großen Redestücken, durch welche er den Gang der Ereignisse unterbricht (Bergpredigt Kap. 5, 3—7, 27; Aussendungsrede 10, 5—42; Rede nach der Sendung des Johannes 11, 7—30; Rede bei Anlaß der Beelzebulanklage 12, 25—45; Gleichniskapitel 13; Rede an die Jünger bei Anlaß des Rangstreits 18, 3—35; Rede gegen die Pharisäer 23, 2—39; Parusierede 24, 4—25, 46), tritt Jesus mit der Autorität des Königs und Gesetzgebers im Reiche Gottes auf, der aber durchweg an die Verhältnisse und Anschauungen Israels anknüpft und seine persönliche Lebensarbeit auf dieses Volk beschränkt. Er sagt, daß vom Gesetz und den Propheten kein Jota dahinfallen solle.[2]) Wohl erklärt er die Gerechtigkeit der Pharisäer für mangelhaft;[3]) aber ihr Amt der Gesetzesauslegung hält er in Ehren;[4]) nur ihr Leben soll man nicht nachahmen, weil sie Gottes Wort geringer achten als ihre Überlieferungen.[5]) Den Reichen, der den Weg zum ewigen Leben wissen will, verweist Jesus auf die Gebote des Gesetzes,[6]) während Gesetzlosigkeit (*ἀνομία*) ihm der Inbegriff des Sündigen und Verwerflichen ist.[7]) Er weiß sich nur zu den verlorenen Schafen aus Israel gesandt[8]) und verbietet seinen Jüngern, zu den Heiden oder Samaritern zu gehen.[9]) Seine Jünger sollen es sich zur Ehre anrechnen, einst mit ihm die zwölf Stämme Israels zu richten.[10]) Wie Jesus selber die Tempelsteuer für sich und Petrus bezahlt,[11]) so setzt er voraus, daß die Seinigen gelegentlich fasten[12]) und Opfer darbringen,[13]) und daß sie den Sabbat halten.[14])

Mit dieser jüdischen Farbe des Lebenswerks Jesu steht es nun aber dem Evangelisten nicht im Widerspruch, daß die Juden tatsächlich ihn verworfen, Blutschuld über sich gebracht[15]) und damit den Untergang Jerusalems herbeigeführt haben,[16]) ja die Verstoßung der Reichskinder aus dem Himmelreich.[17]) Damit hat sich nur erfüllen müssen,

[1]) 16, 18; 18, 17. — [2]) 5, 17 f. — [3]) 5, 20. — [4]) 23, 3.
[5]) 15, 3. — [6]) 19, 17 f. — [7]) 7, 23; 13, 41; 24, 12.
[8]) 15, 24. — [9]) 10, 5. — [10]) 19, 28. — [11]) 17, 24 f.
[12]) 6, 16 f. — [13]) 5, 23 f. — [14]) 24, 20.
[15]) 27, 25. — [16]) 22, 7. — [17]) 8, 12.

was vom Messias und Gottesknecht als dem Heil der Heiden geweissagt war. Wie ihn schon nach seiner Geburt heidnische Magier begrüßt haben,[1] so ist nun das Reich Gottes zu den Heiden gelangt,[2] indem das Evangelium auf Befehl des Auferstandenen[3] in aller Welt gepredigt wurde;[4] sie kommen vom Morgen und vom Abend und setzen sich mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tisch.[5] Aber eben mit den Vätern Israels; die Berufung der Heiden hebt Israels Stellung als Gottesvolk nicht auf, sondern vollendet sie: der Davidssohn ist zum Herrn der Menschheit geworden.

Wem konnte nun der Verfasser mit diesem Buch dienen wollen? Ohne Zweifel den Judenchristen, seinen Landsleuten; sie sind die ersten Leser des Evangeliums. Für sie war es ein schweres Problem, wieso Jesus der Messias sein könne, ohne daß Israel in seiner Mehrzahl an ihn geglaubt habe; sie mußten täglich den Spott ihrer Landsleute über den „Gehängten" hören und sich der Gemeinschaft mit den Gojim anklagen lassen; sie will der Evangelist im Glauben stärken und ihnen zeigen, wieso Jesus trotz allem das Ziel der Wege Gottes im Alten Bund ist. Aber nicht die Judaisten der Urgemeinde hatte er im Auge, nicht die pharisäisch erzogenen Gegner des Paulus; diese hätten eine so unumwundene Anerkennung der Heidenmission nicht akzeptiert. Nur durch willkürliche Exegese hat man in Stellen wie 7, 23 (Täter der *ἀνομία*); 13, 25 (der unkrautsäende Feind); 15, 26 (Kinder und Hunde) eine antipaulinische Spitze gefunden. Auch schwerlich palästinensische Christen oder Juden; denn diese redeten vorwiegend aramäisch; unser Evangelium dagegen erweist sich durch sein flüssiges Griechisch und mehrere griechische Wortspiele (6, 16 *ἀφανίζουσιν . . . ὅπως φανῶσιν;* 21, 41 *κακοὺς κακῶς ἀπολέσει αὐτούς;* 24, 30 *κόψονται . . . καὶ ὄψονται*) als eine original griechische Schrift, nicht als eine Übersetzung, wie Zahn annimmt. Vielmehr ist diese Schrift für die Judenchristen in der Diaspora bestimmt, für die-

[1]) 2, 1 f. — [2]) 21, 43. — [3]) 28, 19.
[4]) 24, 14. — [5]) 8, 11.

selben Leute, denen der Jakobusbrief zugesandt worden ist. Sie redeten Griechisch; daher übersetzt ihnen der Verfasser semitische Worte wie Immanuel,[1] Golgatha,[2] Eli, Eli, lema sabachthani.[3] Dagegen setzt er voraus, daß sie die jüdischen Gebräuche kennen, und gibt keine Erläuterung zu den Gebetsriemen und Quasten,[4] dem Mückenseihen,[5] den getünchten Grabmälern[6] etc. Freilich hat das Buch dann sehr bald seinen Weg auch zu den Heidenchristen gefunden wegen seiner Reichhaltigkeit, die auch scharfe Gegensätze nicht vermeidet, um das Bild Jesu ins hellste Licht zu setzen.

Wer ist der *Verfasser* dieses Buchs? Ohne Zweifel ein Judenchrist; das geht aus der ganzen Grundanschauung des Evangeliums hervor. Wir dürfen aber genauer sagen: ein palästinensischer Judenchrist; denn er zeigt sich vertraut mit dem hebräischen Grundtext des Alten Testaments und übersetzt denselben gerade in den Zitaten, die ihm eigen sind, unabhängig von den LXX ins Griechische. Er sagt 2, 15 nicht mit den LXX *ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ*, sondern *ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου*; 4, 16 nicht mit den LXX *ὁ λαὸς ὁ πορευόμενος ἐν σκότει, ἴδετε φῶς μέγα· οἱ κατοικοῦντες ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου, φῶς λάμψει ἐφ' ὑμᾶς*, sondern *ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει φῶς εἶδεν μέγα, καὶ τοῖς καθημένοις ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς*; 8, 17 nicht mit den LXX *οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται*, sondern *αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν*; 12, 18 nicht mit den LXX *Ἰακὼβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ· Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου*, sondern *ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ᾑρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου*; 13, 35 nicht mit den LXX *φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς*, sondern *ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*. Den Namen des Verfassers nennt das Buch selber nicht; nach der Überschrift, welche es bei der Sammlung der Evangelien erhielt, wäre es *Matthäus*. Damit ist ohne Zweifel der

---

[1] 1, 23. — [2] 27, 33. — [3] 27, 46.
[4] 23, 5. — [5] 23, 24. — [6] 23, 27.

Jünger gemeint, welcher Matth. 10, 3; Mark. 3, 18; Luk. 6, 15; Apg. 1, 13 in den Apostelverzeichnissen erscheint, und zwar meist mit Thomas zusammen. Resch hat ihn mit dem Nathanael des Johannesevangeliums[1]) identifiziert, aber nur die identische Bedeutung der Namen (Gottesgabe) dafür anführen können. Das erste Evangelium erzählt 9, 9, wie Matthäus der Zöllner von Jesus zur Nachfolge berufen wurde und alsbald Folge leistete. Denselben Vorgang berichten Markus[2]) und Lukas[3]) von Levi, dem Sohn des Alphäus (Mk.), welcher dann Jesus in seinem Hause bewirtet. Dieser Levi hat sich in der Tradition noch gelegentlich erhalten: nach dem Petrusevangelium war er bei der ersten Erscheinung des Auferstandenen am See Genezareth zugegen;[4]) nach der syrischen Didaskalia ist Jesus zuerst den Frauen, dann ihm erschienen.[5]) Dennoch wird es nicht angehen, mit Herakleon[6]) und Origenes[7]) Matthäus und Levi als zwei verschiedene Jünger aufzufassen, sondern wie aus Simon Kepha wurde, so kann Levi der frühere, Matthäus der spätere Name desselben Mannes gewesen sein. Über das spätere Leben des Matthäus, welchen auch der Talmud unter den Jüngern Jesu aufzählt, fehlt es fast ganz an Nachrichten. Clemens Alex. erwähnt,[8]) daß er nur von Pflanzenkost gelebt habe; Herakleon,[9]) daß er nicht als Märtyrer gestorben sei. Diese Mitteilung aus dem zweiten Jahrhundert ist die beste Kritik der späteren wertlosen Legenden, nach welchen Matthäus am Schwarzen Meere, oder in den Euphratländern, oder in Aethiopien hingerichtet worden wäre. Wichtig ist dagegen die Überlieferung, daß Matthäus das erste Evangelium geschrieben habe, und zwar **hebräisch**. Sie erscheint zuerst bei Papias von Hierapolis, welcher sagt: „Matthäus schrieb in hebräischer Sprache die Aussprüche (τὰ λόγια) auf; es übersetzte sie aber ein jeder, so gut er es vermochte.“[10]) Pantänus soll dieses hebräische Matthäusevangelium bei den

---

[1]) Joh. 1, 46 f.; 21, 2. — [2]) 2, 14. — [3]) 5, 27 f. — [4]) V. 60.
[5]) 21, 6. — [6]) Clem. Alex. Strom. IV, 9, 71.
[7]) C. Cels. I, 62. — [8]) Paed. II, 1, 16.
[9]) Clem. Alex. Strom. IV, 9, 71. — [10]) Eus. Kg. III, 39, 16.

Indern gefunden haben, welche es durch Bartholomäus erhalten hatten.[1]) Irenäus sagt, Matthäus habe unter den Hebräern sein Evangelium hebräisch geschrieben zu der Zeit, als Petrus und Paulus in Rom predigten und die Gemeinde gründeten.[2]) Origenes will aus der Überlieferung wissen, daß Matthäus zuerst unter den vier Evangelisten geschrieben habe, und zwar hebräisch für Judenchristen,[3]) und Eusebius fügt bei, daß Matthäus bei seinem Weggang von den Hebräern ihnen das Evangelium hinterlassen habe.[4]) Zu dieser Überlieferung ist folgendes zu bemerken: 1. Es ist nicht anzunehmen, daß Papias etwas andres sagen will als seine Nachfolger: das Matthäusevangelium sei von Matthäus ursprünglich hebräisch geschrieben worden. Die Beziehung der *λόγια* auf eine andre, nur Reden Jesu enthaltende Schrift des Matthäus ist seit Schleiermacher viel verbreitet, aber nicht aus dem Satz des Papias zu erweisen, welcher nicht den Inhalt, sondern die Sprache betont und unter *τὰ λόγια* sehr wohl „die heiligen Worte" des Buchs überhaupt verstanden haben kann, so wie man sonst den Ausdruck von alttestamentlichen Gottesreden und den Schriften, die sie enthielten, zu gebrauchen pflegt. 2. Man hat ein Mißverständnis des Papias in dem Sinn angenommen, daß er das aramäische „Hebräerevangelium", welches die einzige Evangelienschrift der Judenchristen war und uns namentlich durch Hieronymus noch einigermaßen bekannt ist, für das Original des Matthäusevangeliums gehalten habe. Nun wäre dem unkritischen Papias freilich ein solches Mißverständnis wohl zuzutrauen, hat er ja doch ein Wort aus der jüdischen Baruchapokalypse von den großen Weinstöcken im Reiche Gottes[5]) getrost als Wort Jesu angeführt.[6]) Allein es ist unwahrscheinlich, daß Papias jene aramäische Schrift überhaupt gekannt hat, und wenn er von ihr wußte, so war sie ihm als heidenchristlichem Bischof ohne Zweifel verdächtig und ganz ungeeignet, einem kirchlichen Evangelium als supponiertes Original zu dienen.

---

[1]) Eus. Kg. V, 10, 3. — [2]) Haer. III, 1, 1.
[3]) Eus. Kg. VI, 25, 4. — [4]) Kg. III, 24, 6.
[5]) 29, 5. — [6]) Iren. Haer. V, 33, 3.

Irenäus allerdings hat gemeint, die Ebioniten gebrauchten nur das Matthäusevangelium,[1]) und Hieronymus war längere Zeit im unklaren, ob das Hebräerevangelium, welches er in Cäsarea und Beröa fand und übersetzte, der hebräische Matthäus sei, wie manche behaupteten;[2]) aber diese spätere Verwechslung kann den Papias nicht direkt belasten. 3. Nun ist aber seine Meinung, daß unser erstes Evangelium ursprünglich hebräisch geschrieben sei, unvereinbar mit dem oben (S. 210) festgestellten original griechischen Charakter desselben. Somit ist ein Mißverständnis des Papias in andrer Richtung anzunehmen: er wußte aus der mündlichen Tradition, daß Matthäus eine Evangelienschrift in hebräischer Sprache abgefaßt habe, und bezog dies voreilig auf unser erstes Evangelium, das er kannte. Die Vergleichung der Synoptiker wird uns zeigen, daß in der Tat hinter unsern drei ersten Evangelien eine gemeinsame Quelle hervorschimmert, welche sie alle drei in verschiedener Weise benützt haben, und es liegt sehr nahe, diese dem Apostel Matthäus zuzuschreiben, weil es nicht Zufall sein kann, daß gerade sein Name mit einer Aufzeichnung aus dem Leben Jesu in Verbindung gebracht wurde; daß er vorher Zöllner war und Rechnungen zu schreiben verstand, war doch nicht Grund genug, ihn zum Schriftsteller zu machen. 4. Unter ἑβραϊστί versteht Papias wohl Hebräisch im eigentlichen Sinn; da aber das Neue Testament und Josephus mit demselben Ausdruck auch das Aramäische, die Volkssprache Palästinas bezeichnen, so ist wohl denkbar, daß die Überlieferung ursprünglich eine aramäische Schrift meinte. Matthäus schrieb ja nicht für jüdische Schriftgelehrte, die Hüter der altheiligen hebräischen Sprache, sondern für jüdische Christen aus dem Volk, welche aramäisch redeten. Die Kirchenväter verstanden mit wenigen Ausnahmen weder die eine noch die andre Sprache, und so hat sich die Verwechslung wie der Schriften, so auch der Sprachen fortgepflanzt.

Somit dürfen wir annehmen, daß der Apostel Levi-Matthäus eine Schrift in aramäischer Sprache geschrieben

---

[1]) Haer. III, 11, 7. — [2]) De vir. ill. 3.

hat, deren ungefähren Inhalt die Vergleichung der Synoptiker uns nachweisen wird (S. 239 f.). Die Angabe des Irenäus, daß Matthäus in der ersten Hälfte der sechziger Jahre (damals waren Petrus und Paulus in Rom) geschrieben habe, bestätigt sich durch den Umstand, daß in der Parusierede Jesu, welche der erste Evangelist am genauesten wiedergegeben hat, die Wiederkunft Christi „alsbald" nach der Entweihung des Tempels in Jerusalem angesetzt wird,[1]) von der Zerstörung Jerusalems dagegen nicht ausdrücklich die Rede ist; dies weist auf die Zeit vor 70 hin. Unter den verschiedenen Bearbeitungen, welche diese Matthäusschrift erfahren hat, steht unser erstes Evangelium nicht der Zeit nach, wohl aber der ausgiebigen Benützung nach vornean und hat daher mit innerer Berechtigung den Namen des Matthäus erhalten, während die aramäische Bearbeitung, welche sich bei den Judenchristen einbürgerte, mit dem Namen *Εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* vorlieb nehmen mußte. Unser erstes Evangelium stammt aus den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts, wie sich aus der synoptischen Untersuchung herausstellen wird; daß es nach 70 verfaßt ist, zeigt die Stelle 22, 7, welche unverkennbar auf den Untergang Jerusalems anspielt. Wer es geschrieben hat, wissen wir nicht, und auch der Ort der Abfassung läßt sich nicht bestimmen. Der Gebrauch, welchen „Barnabas", Ignatius, Polykarp und die Didache von ihm machen, zeugt von seiner raschen Verbreitung namentlich von Kleinasien aus. Der kirchliche, sogar katholische Zug, den man in den Stellen über die *ἐκκλησία* [2]) hat finden wollen, erklärt sich aus seinem Anschluß an die alttestamentliche Denk- und Ausdrucksweise; aber gerade hiedurch eignete sich das erste Evangelium zu einem Lieblingsbuch der kirchlichen Frömmigkeit.

---

[1]) 24, 29.

[2]) 16, 18; 18, 17; vgl. die *βασιλεία* des Menschensohns 13, 41.

§ 24. Die synoptische Frage.

Huck, Synopse der drei ersten Evang.[4] 1910. — Wernle, Die synoptische Frage 1899. — Weizsäcker, Untersuchungen über die evang. Geschichte[2] 1901. — Holtzmann in s. Handkomm. I[3] 1901. — Harnack, Sprüche und Reden Jesu 1907. — B. Weiß, Die Quellen der synoptischen Überlieferung 1908. — Hawkins, Horae synopticae[2] 1909. — Spitta, Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium 1912. — W. Haupt, Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung 1913.

Schon in der bisherigen Besprechung der drei ersten Evangelien haben wir mehrmals die Frage gestreift, ob sich nicht aus dem Verhältnis der drei Schriften zueinander noch weitere Schlüsse in bezug auf ihre Entstehung ziehen lassen, und es wird sich herausstellen, daß dies wirklich der Fall ist. Wir betreten damit das Gebiet der synoptischen Frage, eines der wichtigsten Forschungsgebiete der neuern Theologie, auf welchem viele verfehlte Hypothesen, aber auch viele bleibend wertvolle Beobachtungen und Ergebnisse zutage getreten sind. Ein Fehler, der besonders häufig die vergleichende Forschung gestört hat, ist dieser, daß man dogmatische Grundanschauungen und Wünsche mitreden ließ, z. B. den Wunsch, aus dem geschichtlichen Leben Jesu das Wunderbare zu entfernen und es damit dem modernen Menschen verständlicher und genießbarer zu machen, oder den Wunsch, die religiös-sittlichen Lehren Jesu in den Vordergrund stellen zu können und in ihnen die optimistische, naturfreudige Weltbetrachtung wiederzufinden, welche man der heutigen Zeit angemessen erachtet. Beides ist gleich irreleitend, wie wenn die ältere Theologie überall in den Evangelien ihre Zweinaturenlehre und Satisfaktionslehre wiederfand; es ist Dogmatik, nur eben moderne Dogmatik, welche mehr auf Stimmungen und Eindrücken, als auf durchgearbeiteten Gedanken beruht. Wir stellen uns nicht die Aufgabe, aus den Synoptikern einen uns möglichst sympathischen Jesus herauszuschälen, sondern wir befragen die Evangelien, was sie uns über den literarischen Hergang ihrer Entstehung und über ihre Quellen mitzuteilen haben.

Jedem nachdenkenden Leser muß das merkwürdige

Nebeneinander von Übereinstimmung und Verschiedenheit in den drei ersten Evangelien auffallen. Auf der einen Seite eine weitgehende Übereinstimmung in den Hauptpunkten des Lebens Jesu von der Wirksamkeit des Täufers bis zu den Ereignissen des Ostermorgens. Eusebius teilt in seinen Kanones, welche sich in manchen Handschriften des Neuen Testaments notiert finden, das Matthäusevangelium in 355 Perikopen und bemerkt, daß 111 derselben allen drei Synoptikern gemeinsam seien. Bemerkenswert ist ferner, wie manche Stücke bei allen dreien in derselben Reihenfolge stehen: die Versuchung und das Auftreten in Galiläa; die Berufung des Matthäus und das Fastengespräch; das Ährenraufen und der Mann mit der verdorrten Hand; die Stillung des Sturms und die Heilung des Gadareners; das Bekenntnis des Petrus, die Verklärung und der besessene Knabe; die Kindersegnung und der reiche Jüngling; die Steuer an den Kaiser und die Frage der Sadduzäer; der Verrat des Judas und die Zurüstung des Abendmahls; das Begräbnis Jesu und die Anwesenheit der Jüngerinnen. Bei andern erstreckt sich die Ähnlichkeit bis auf den Satzbau und die Ausdrücke: bei allen dreien wird in der Erzählung vom Gichtbrüchigen das Wort Jesu an die Schriftgelehrten durch den Zwischensatz *λέγει* (*εἶπεν*) *τῷ παραλυτικῷ* von der Anrede an den Kranken getrennt,[1]) die Stelle Jes. 40, 3 mit einer gemeinsamen Abweichung vom Grundtext und den LXX (*αὐτοῦ* statt *τοῦ θεοῦ ἡμῶν*) zitiert,[2]) und Mal. 3, 1 in der Weise abgeändert, daß Gott nicht von seinem Kommen redet, sondern von dem des Messias.[3])

Daneben finden sich aber ebenso große Verschiedenheiten. Manches wird nur von zwei Evangelisten oder nur von einem erzählt. Eusebius zählt für Matthäus und Markus 72 Perikopen, für Matthäus und Lukas 104, für Markus und Lukas 13, für Matthäus allein 69, für Markus allein 19, für Lukas allein 93. Dem Matthäus und Markus sind gemeinsam die Enthauptung des Johannes,

---

[1]) Matth. 9, 6; Mark. 2, 10; Luk. 5, 24.

[2]) Matth. 3, 3; Mark. 1, 3; Luk. 3, 4.

[3]) Matth. 11, 10; Mark. 1, 2; Luk. 7, 27.

das kananäische Weib, die Speisung der Viertausend, das Gespräch mit den Jüngern nach der Verklärung, der Bescheid an die Zebedäussöhne, die Salbung in Bethanien, die Verwünschung des Feigenbaums, das Gespräch über das größte Gebot, das Kreuzeswort: „Eli, Eli“ u. a. Dem Matthäus und Lukas die Bergpredigt, der Hauptmann zu Kapernaum, die Botschaft des Johannes, die Gleichnisse vom Sauerteig, vom verlorenen Schaf, vom Gastmahl, von den anvertrauten Talenten, das Unservater, die kleine Parusierede u. a. Dem Markus und Lukas der Besessene in der Synagoge, das Wort „Wehret ihm nicht!“ und die Scherflein der Witwe. Dem Matthäus allein die Magier vom Morgenland, die Gleichnisse von Unkraut und Netz, vom Schatz und der Perle, vom unbarmherzigen Knecht, von den Arbeitern im Weinberg, von den zwei Söhnen, von den zehn Jungfrauen, die Seligpreisung des Petrus, die Tempelsteuer, die Weissagung des Weltgerichts, die Grabwache u. a. Dem Markus allein das Gleichnis vom wachsenden Samen, die Heilung des Taubstummen und des Blinden von Bethsaida, der Jüngling in Gethsemane u. a. Dem Lukas allein die Weihnachtsgeschichte, der zwölfjährige Jesus, der Jüngling zu Nain, die Sünderin, Martha und Maria, die Heilung der verkrümmten Frau und des Wassersüchtigen, die zehn Aussätzigen, der Besuch bei Zachäus, Jesus vor Herodes, die Jünger von Emmaus, die Gleichnisse vom verlorenen Sohn, vom barmherzigen Samariter, vom bittenden Freund, vom reichen Landmann, vom unfruchtbaren Feigenbaum, vom ungerechten Haushalter, vom armen Lazarus, vom ungerechten Richter, vom Pharisäer und Zöllner u. a. Manches erzählt der eine Evangelist kürzer als der andere: Matthäus die Heilung des Gichtbrüchigen und das Gespräch über das größte Gebot, Markus die Predigt des Johannes und die Versuchung Jesu, Lukas die Bergpredigt und das Unservater. Manches bringt der eine in anderm Zusammenhang als der andre: Matthäus erzählt die Aussendung der Apostel vor den Gleichnissen vom Reiche Gottes, die andern nach denselben; die Stillung des Sturms vor der Heilung des Gichtbrüchigen, die andern nach derselben; das Wort „Selig sind eure

Augen“ etc. hat er im Gleichniskapitel, Lukas nach der Rückkehr der 70. Markus bringt das Wort vom Salz in der Rede von den Ärgernissen, Matthäus in der Bergpredigt, Lukas nach der Warnung vor übereilter Nachfolge; von der Wachsamkeit redet Jesus bei Matthäus in der großen Parusierede, bei Lukas viel früher im 12. Kapitel; das Wort vom Licht und Scheffel hat Markus im Gleichniskapitel, Matthäus in der Bergpredigt, Lukas nach dem Gleichnis vom Säemann und nach dem Wort vom Jonazeichen. Lukas läßt die Pharisäerrede noch in Galiläa gesprochen werden, nicht wie Matthäus in Jerusalem; den Besuch Jesu in Nazareth bringt er als erste galiläische Geschichte, Jesu Mutter und Brüder nach der Gleichnisrede, das Wort von der Ewigkeit des Gesetzes nicht in der Bergpredigt, sondern isoliert zwischen zwei Gleichnissen, die Bezeichnung des Verräters nach den Worten vom Brot und Kelch etc. Sehr verschieden sind die Detailzüge in gemeinsamen Erzählungen: Matthäus weiß von zwei gadarenischen Besessenen und zwei Blinden in Jericho; er bringt den Spruch vom Jonazeichen in Beziehung zu Tod und Begräbnis Jesu; er redet von zwei Reittieren beim Einzug in Jerusalem. Markus bringt die Antwort Jesu wegen des Händewaschens anders angeordnet als Matthäus, indem er das Jesajazitat voranstellt; er läßt den Feigenbaum nicht sogleich nach der Verwünschung verdorren, sondern während des Tages; drei Frauen gehen bei ihm zum Grab Jesu, während bei Matthäus zwei, bei Lukas mehr als drei. Lukas bringt die dritte Versuchung des Matthäus vor der zweiten; seine Genealogie Jesu zählt bis auf Abraham 56 Namen, während Matthäus nur 42 hat; das anvertraute Geld im Gleichnis besteht bei ihm in Minen, nicht in Talenten; das Todesurteil über Jesus erfolgt bei ihm nicht in der Nacht, sondern am Morgen. Vollends die Differenzen im Ausdruck sind unzählig und reichen bis in die bekanntesten Worte hinein: anstatt „Unser Vater im Himmel“ hat Lukas nach dem ursprünglichen Text bloß „Vater“; anstatt „heute“ heißt es in der vierten Bitte bei ihm „täglich“, anstatt „Schulden“ „Sünden“, anstatt, „wie auch wir vergeben haben unsern Schuldnern“

„denn auch wir vergeben jedem, der uns schuldig ist"; die dritte und siebente Bitte fehlt ganz.

Diese Verschiedenheiten haben nicht erst in neuerer Zeit, sondern schon in der alten Kirche aufmerksamen Lesern die Frage nahegelegt, welches denn nun der ursprüngliche, geschichtliche Hergang und Wortlaut sei? Heidnische Polemiker bemächtigten sich der Differenzen, um die völlige Unzuverlässigkeit der evangelischen Überlieferung zu beweisen. Schon Celsus ist auf die verschiedene Zahl der Engel am Ostermorgen aufmerksam geworden.[1]) Porphyrius (oder wer sonst der im Apocriticus des Macarius Magnes auftretende Heide ist) nennt die Leidensgeschichte eine *ἕωλος καὶ διάφωνος ἱστορία*, weil z. B. die Tränkung und das letzte Wort Jesu verschieden erzählt werde.[2]) Hierokles zählte in seinen *Λόγοι φιλαλήθεις* eine Menge von Fällen auf, in denen die Evangelien unter sich selbst im Widerspruch seien.[3]) Julian bemerkt, daß der Vater Josephs bei Matthäus Jakob, bei Lukas Eli heiße, daß Jesus bei Matthäus mit Essig und Galle, bei Markus mit Myrrhenwein getränkt werde, daß die Frauen bei Matthäus vor Tagesanbruch, bei Markus nach Sonnenaufgang zum Grabe kommen, daß sie bei Matthäus den Jüngern die Sache melden, bei Markus dagegen nicht.[4]) Gegenüber solchen Angriffen mußten die christlichen Theologen, so gut es ging, die Widersprüche in Abrede stellen; die Voraussetzung der Verbalinspiration der Schrift bereitete ihnen dabei aber manche saure und undankbare Mühe, indem sie zeigen mußten, daß alle die abweichenden Berichte nebeneinander Platz hätten. So suchte Julius Africanus in seinem Brief an Aristides[5]) die Geschlechtsregister des Matthäus und des Lukas durch die Annahme zweier Leviratsehen auszugleichen, infolge deren Sealthiel und Joseph wirklich zwei Väter gehabt hätten, einen leiblichen und einen gesetzlichen. Origenes ging in seinen Kommentaren auf manche Differenzen der Evangelien ein, nahm aber gerne

---

[1]) Orig. c. Cels. V, 52. — [2]) Apocrit. II, 12. — [3]) Lactanz Inst. div. V, 2.
[4]) Juliani contra Christ. ed. Neumann p. 234. 131. 236.
[5]) Eus. Kgsch. I, 7, 2 f.; Quaest. ad Steph. ed. Mai p. 231 f. 273 f.

zur allegorischen Auslegung seine Zuflucht, wenn kein andrer Weg offen blieb. Eusebius widmete den Verschiedenheiten der Kindheits- und Auferstehungsgeschichte eine besondere Schrift *Περὶ τῶν ἐν εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων* (gewöhnlich Quaestiones evangelicae genannt); Augustin schrieb De consensu evangelistarum. Im Mittelalter ruhten diese Untersuchungen, weil die Bibel überhaupt durch Dogma und Heiligenlegende in den Hintergrund gedrängt war; aber Luther hat gelegentlich Differenzen wie die in der Parusierede offen eingestanden, und die Kritik der Deisten Woolston, Reimarus u. a., welche die „Widersprüche" unter den Evangelisten zur Verdächtigung der gesamten evangelischen Kunde von Jesus verwendeten, nötigte die Theologie zu einläßlicher Prüfung. Seit dem Streit über die Wolfenbüttler Fragmente ist diese denn auch unablässig betrieben worden und hat die Frage, wie sich die Synoptiker zueinander verhalten, ihrer Lösung um ein Bedeutendes näher geführt.

Unter den Hypothesen, welche aufgestellt worden sind, steht der Zeit nach die Benützungshypothese voran, nach welcher jeder folgende Evangelist den oder die frühern benützt und Eignes hinzugetan hat. So nahm schon Augustin an, Matthäus liege dem Markus zugrunde, Matthäus und Markus dem Lukas. Allein es bleibt dabei unerklärt, weshalb Markus so manche Geschichten und so viele Reden Jesu vom höchsten Werte weggelassen, und woher Lukas seine zahlreichen Sonderstücke genommen hätte. Koppe und Storr nahmen an, daß Markus der älteste sei; ihn habe Matthäus, beide wieder Lukas benützt. Aber wie durfte sich dann Lukas so erhebliche Abweichungen von beiden in der Anordnung des Lebens Jesu und im Wortlaut der Reden erlauben? Man konnte mit Büsching und Vogel Lukas voranstellen, Matthäus und Markus ihm folgen lassen; aber dann wird unbegreiflich, weshalb diese Spätern den Abschnitt Luk. 9, 51—18, 14 nicht mehr benützt haben, und weshalb gerade Lukas in seinem Prolog sich auf Vorgänger beruft. Am meisten Beifall hat Griesbachs Vermutung gefunden, daß Matthäus und Lukas zuerst geschrieben haben, Markus dagegen einen

Auszug aus beiden biete, welcher öfter die Ausdrücke seiner beiden Quellen vereinigt übernommen habe, z. B. 1, 32, wo die Worte *ὀψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος* aus Matth. 8, 16 (*ὀψίας δὲ γενομένης*) und Luk. 4, 40 (*δύνοντος δὲ τοῦ ἡλίου*) zusammengesetzt seien, oder 1, 42, wo *εὐθὺς ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα καὶ ἐκαθαρίσθη* aus Matth. 8, 3 (*καὶ εὐθέως ἐκαθαρίσθη αὐτοῦ ἡ λέπρα*) und Luk. 5, 13 (*καὶ εὐθέως ἡ λέπρα ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ*) zusammengeflossen sei, oder 11, 1, wo *εἰς Ἱερουσαλὴμ εἰς Βηθφαγῆ καὶ Βηθανίαν* aus Matth. 21, 1 (*ἤγγισαν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ ἦλθον εἰς Βηθφαγῆ*) und Luk. 19, 29 (*ἤγγισεν εἰς Βηθφαγῆ καὶ Βηθανίαν*) entstanden sei. Allein dabei würden die zahlreichen anschaulichen Einzelzüge des Markus (s. oben S. 180) zu müßigen Ausmalungen, und er hätte dafür vieles vom Herrlichsten in seinen Quellen unmotiviert weggelassen. Anstatt des mechanischen Zusammensetzspiels, das Griesbach dem Markus zutraut, ist viel wahrscheinlicher, daß Matthäus und Lukas als die Spätern da und dort behagliche Breiten und Umständlichkeiten des Markus gekürzt haben. So spricht für jede dieser Variationen der Benützungshypothese irgend etwas in den Texten, aber dagegen noch viel mehr.

Die Traditionshypothese, welche von Gieseler ausführlich begründet und in neuerer Zeit namentlich von F. Godet verfochten worden ist, erklärt den Consensus und Dissensus der Synoptiker aus der verschiedenen Art und Weise, wie einem jeden der Stoff durch die mündliche Überlieferung zugekommen sei. In der Tat hat dieselbe in der ältesten Zeit eine große, ja die einzige Rolle gespielt, und manche Differenzen erklären sich ohne weiteres aus der verschiedenen Gestalt, welche heute noch ein Ereignis oder eine Äußerung unmittelbar nachher im Munde der Augen- und Ohrenzeugen ohne jede Absicht der Entstellung anzunehmen pflegt. Allein damit werden doch die auffallenden Übereinstimmungen bis aufs Wort hinaus neben Abweichungen, deren Gründe wir noch nachzuweisen vermögen, nicht erklärt; es wird im Grunde alles auf den Zufall geschoben, welcher in der Zeit des bloß mündlichen Weitererzählens so oder anders gewaltet haben kann, und

es wird übersehen, daß Lukas eben doch schon schriftliche Aufzeichnungen kennt.[1])

In scharfem Gegensatz zu dieser Anschauung steht die Tendenzenhypothese, welche namentlich durch F. Chr. v. Baur und die Tübinger Schule ausgebaut worden ist. Sie glaubt jede Abweichung des einen Evangeliums vom andern durch eine bestimmte Tendenz motivieren zu können, d. h. durch eine Sonderauffassung des Christentums, welche die Stoffwahl und den Wortlaut eines jeden bestimmt habe. Gemäß seiner Grundanschauung, daß das Urchristentum der Zwölf durchaus jüdisch im Sinn der Apokalypse, das paulinische Heidenchristentum im Sinne der Hauptbriefe dessen reiner Gegensatz, und die schließliche Lehre der katholischen Kirche eine Union zwischen beiden im Sinn der katholischen Briefe und der johanneischen Schriften gewesen sei, behauptete Baur: Matthäus ist der judenchristliche Evangelist, welcher überall geflissentlich die Vorzüge Israels hervorhebt: er führt die Genealogie Jesu nur bis zu Abraham hinauf;[1]) er läßt Jesus die Ewigkeit des Gesetzes bis auf Jota und Strichlein hinaus bezeugen;[2]) die Apostel dürfen nicht zu Heiden und Samaritern gehen, sondern nur zu den verlorenen Schafen aus Israel;[3]) auch Jesus hat seinen Auftrag nur für diese;[4]) er entrichtet die Tempelsteuer;[5]) er sieht die zwölf Stämme noch in der Vollendungszeit vorhanden;[6]) er anerkennt die Autorität der Schriftgelehrten als der Ausleger des Gesetzes;[7]) er setzt voraus, daß seine Jünger noch in der letzten Drangsalszeit den Sabbat halten.[8]) Jesus nennt dagegen die Heiden Hunde (unreine Geschöpfe);[9]) er eifert gegen *ἀνομία* (gesetzloses Christentum);[10]) unter dem Feind, der Unkraut unter den Weizen sät, ist vielleicht Paulus zu verstehen,[11]) während die Gemeinde unter die Leitung des Petrus gestellt wird.[12]) Lukas ist der heidenchristliche Evangelist, welcher von paulinischen Gedanken ausgeht und dem Volk Israel abgeneigt ist: er

---

[1]) 1, 1. — [2]) 5, 17 f. — [3]) 10, 5 f. — [4]) 15, 24.
[5]) 17, 24 f. — [6]) 19, 28. — [7]) 23, 2 f. — [8]) 24, 20.
[9]) 7, 6; 15, 26. — [10]) 7, 23; 13, 41; 24, 12. — [11]) 13, 25. — [12]) 16, 18.

setzt die Genealogie Jesu über Abraham hinaus bis auf Adam fort;[1] er stellt den Besuch Jesu in Nazareth voraus als ein Abbild der schlechten Aufnahme, die Jesus überhaupt bei den Juden gefunden habe;[2] er erzählt die Aussendung der Siebenzig als ein Vorspiel der Heidenmission;[3] er stellt mehrmals Samariter den Juden als beschämende Muster gegenüber;[4] er spricht von der Zerstörung Jerusalems in der Parusierede als dem Anfang der Erlösung für die Seinen.[5] Markus endlich ist der unionistische Evangelist; er hat durch zahlreiche Weglassungen (z. B. der Genealogien, der Bergpredigt, der meisten Gleichnisse) die Parteitendenzen seiner Vorgänger Matthäus und Lukas verwischt und ein kurzes neutrales Evangelium geschaffen, wie es die Kirche der zweiten und dritten Generation brauchen konnte. — Hier ist nun freilich das Element des Zufälligen gründlich ausgemerzt, und dem Scharfsinn des Erklärers reiche Gelegenheit geboten, jede Einzelheit von der vorausgesetzten Grundtendenz abzuleiten. Aber um so willkürlicher erscheint das Verfahren, welches den Evangelisten zugetraut wird: ganz nach Bedürfnis haben sie weggelassen, beigefügt, abgeändert, wie es die Tendenz erforderte. Und dazu steht diese selber durchaus nicht fest: Matthäus enthält neben den judaisierenden Zügen eine ganze Anzahl unzweideutig universalistische: die Magier vom Morgenland,[6] die Warnung des Täufers vor dem Vertrauen auf den Vater Abraham,[7] die Annahme der Heiden und Ausstoßung der Reichskinder, von der Jesus angesichts des Hauptmanns zu Kapernaum spricht,[8] der Hinweis auf die Heiden in dem Zitat Jes. 42, 1 f.,[9] der Übergang des Reichs von den Juden an die Heiden, von welchem nach dem Weingärtnergleichnis die Rede ist,[10] die stark antijudaistische Färbung des Gastmahlgleichnisses,[11] der Hinweis auf die Heidenmission in der Parusierede,[12] die universalistische Weltgerichtsszene,[13] die Selbstverwünschung der Juden vor Pilatus,[14] der Missionsbefehl

[1]) 3, 35 f. — [2]) 4, 16 f. — [3]) 10, 1 f. — [4]) 10, 33; 17, 16.
[5]) 21, 20 f.; 28 f. — [6]) 2, 1 f. — [7]) 3, 9. — [8]) 8, 11 f.
[9]) 12, 21. — [10]) 21, 43. — [11]) 22, 6 f. — [12]) 24, 14.
[13]) 25, 32. — [14]) 27, 25.

auf dem Berg in Galiläa.[1]) Hilgenfeld u. a. haben diesen Kontrast im Matthäusevangelium dadurch zu erklären versucht, daß sie einen streng judaistischen Urmatthäus von einem spätern universalistischen Bearbeiter unterschieden haben; aber dies ist schon ein Verzicht auf die reine Tendenzenhypothese, der ins Dunkle führt und die sprachliche Einheitlichkeit des Evangeliums verkennt. Andrerseits läßt sich bei Lukas neben den universalistischen Stellen manche sehr jüdisch klingende nachweisen: die ganze Kindheitsgeschichte hat israelitischen Horizont; Jesus soll den Thron Davids erhalten und über das Haus Jakobs König sein;[2]) die Geburt des Messias soll dem ganzen Volk Freude bringen;[3]) Simeon betont vor allem seine Bedeutung für Israel;[4]) das Wort von der Ewigkeit des Gesetzes hat auch Lukas,[5]) und das Gleichnis vom armen Lazarus weist am Schluß auf Mose und die Propheten hin;[6]) der Abendmahlsbericht des Lukas steht in besonders enger Beziehung zum jüdischen Passahmahl;[7]) auch bei Lukas werden die zwölf Stämme noch im Reich der Herrlichkeit vorausgesetzt;[8]) Jesus redet mehr als bei den andern Evangelisten vom Schicksal Jerusalems;[9]) der Auferstandene erläutert den Jüngern seinen Leidensweg aus Mose und den Propheten.[10]) Man hat auch hier Original und Bearbeitung unterschieden, indem Ritschl u. a. einen Urlukas annahmen, welcher streng universalistisch und vielleicht mit Marcions Evangelium identisch gewesen sei. Dasselbe enthielt allerdings die Kindheitsgeschichte nicht, und die Stelle 16, 17 lautete nicht *ἢ τοῦ νόμου*, sondern *ἢ τῶν λόγων μου μίαν κεραίαν πεσεῖν;* aber das sind Änderungen, welche wie viele andre des Marcion mit seiner Antipathie gegen den Judengott zusammenhängen, und niemand kann sagen, was es für einen Sinn gehabt hätte, umgekehrt den Urlukas nachträglich mit jüdischen Elementen zu „durchsprengen“. Aber auch Markus will sich nicht in die ihm aufgedrungene Rolle eines Vermittlers

---

1) 28, 19 f. — 2) 1, 32 f. — 3) 2, 10. — 4) 2, 34.
5) 16, 17. — 6) 16, 29 f. — 7) 22, 15 f. — 8) 22, 30.
9) 19, 41 f.; 21, 20 f.; 23, 28 f. — 10) 24, 27. 44 f.

fügen; er ist ein durchaus naiver Erzähler, für welchen zwischen den Zwölf, von denen er erzählt, und Paulus, dessen Sprache gelegentlich in seinen Worten anklingt,[1] kein Gegensatz im Sinne der Tübinger Schule besteht, und der somit auch keinen zu verwischen braucht. Die Tendenzenhypothese hat überall aus den schriftstellerischen Eigentümlichkeiten, die wir bei jedem der drei konstatiert haben, Parteitendenzen gemacht, welche den geschichtlichen Wert aller drei Schriften auf ein Minimum herabsetzen würden; aber der Tatbestand hat vielmehr das ihm aufgezwungene Schema widerlegt.

Viel brauchbarer hat sich die Quellenhypothese erwiesen, welche vor und zwischen der Abfassung unsrer Synoptiker eine Anzahl jetzt nicht mehr vorhandner Quellenschriften annimmt, die in verschiedner Weise verarbeitet worden seien. Eichhorn dachte an ein aramäisches Urevangelium, von welchem jeder Synoptiker eine Modifikation darstelle; Schleiermacher an eine größere Anzahl „Diegesen", aus denen unsere Evangelien komponiert seien; er bildete den Ausdruck nach Luk. 1, 1, welche Stelle in der Tat der feste Punkt für die Annahme von Quellen ist. Aber diese beiden Annahmen waren noch viel zu vag; jede von ihnen enthält einen richtigen Gedanken, der in der spätern Forschung mannigfach variiert wiederkehrt; sie erklärt aber den wirklichen Bestand der Synoptiker nicht. Bestimmter haben seit Lessings Fingerzeigen manche Theologen wie Hilgenfeld auf das Hebräerevangelium hingewiesen, welches Clemens Alex., Origenes, Eusebius und Hieronymus noch gekannt haben. Es war in aramäischer Sprache geschrieben und wurde jahrhundertelang von den Judenchristen Palästinas und Syriens gelesen. Sollte nicht in ihm die gemeinsame Quelle unsrer Synoptiker, das wahre Urevangelium zu finden sein? Wir kennen genug Fragmente des Hebräerevangeliums, um diese Frage gegen Handmanns,[2] Harnacks[3] und O. Holtzmanns[4])

---

[1]) 1, 15; 8, 38; 9, 50.

[2]) Das Hebräerevangelium. (Texte und Unters. V, 3) 1888.

[3]) Geschichte der altchr. Lit. II, 1, 631 f.

[4]) Leben Jesu 1901 S. 35 f.

günstigere Urteile verneinend beantworten zu können. Der von den Juden getötete Zacharias, von welchem Jesus in der Pharisäerrede spricht, heißt bei Matthäus[1]) Barachias' Sohn, im Hebräerevangelium dagegen Jojadas Sohn; letzteres ist sichtlich Korrektur nach 2. Chron. 24, 20 f. In der Versuchungsgeschichte führt der Teufel Jesus bei Matthäus[2]) „in die heilige Stadt“, im Hebräerevangelium dagegen wie bei Lukas[3]) „nach Jerusalem“; was sich bei Lukas ohne weiteres als Interpretament erweist, ist es auch im Hebräerevangelium. Daß wir nach dem Hebräerevangelium um das „Brot für morgen“ beten sollen, ist unkindlich und mit der Abmahnung vom Sorgen für den andern Tag[4]) schwer vereinbar. Das Gleichnis von den anvertrauten Geldern redete im Hebräerevangelium von drei Knechten: einer verschwendet sein Geld und wird nachher eingekerkert; einer verbirgt es und wird ausgescholten; der dritte mehrt das Gut und wird belobt. Hier hat sichtlich die Reflexion über den Matthäustext mitgewirkt, daß die Kerkerstrafe für den Knecht, der weder Böses noch Gutes mit dem Geld angefangen hat, doch zu hart, und daß nicht alle möglichen Fälle erwähnt seien. Ferner ist dem Hebräerevangelium eine Neigung zu ausgesponnenen Erwägungen eigen: vor der Taufe am Jordan weigert sich Jesus mitzukommen, da er ja nicht gesündigt habe; der heilige Geist hält ihm bei der Taufe eine Ansprache, er habe schon lange in den Propheten auf ihn gewartet, um in ihm zu ruhen; der Mann mit der verdorrten Hand sagt zu ihm: „Ich war ein Maurer und verdiente meinen Unterhalt mit meiner Hände Arbeit; ich bitte dich, Jesu, gib mir die Gesundheit zurück, damit ich nicht schmählich um Speise betteln müsse!“ Die Mahnung zum Verzeihen wird im Hebräerevangelium damit begründet, daß alle Menschen, auch die geistgesalbten Propheten Sünder gewesen seien. Der Auferstandene spricht zu den Jüngern: „Sehet her, befühlet mich und sehet, daß ich kein körperloser Geist bin!“ Beides verrät theologische Reflexion, wenn auch

1) 23, 35. — 2) 4, 5; vgl. 27, 53.
3) 4, 9. — 4) Matth. 6, 34.

sehr primitiver Art. Die Erzählung Jesu aber: „Eben ergriff mich meine Mutter, der heilige Geist, bei einem meiner Haare und trug mich auf den großen Berg Tabor" ist und bleibt nicht nur „befremdlich", sondern eine plumpe Nachbildung alttestamentlicher Aussagen [1]) und eine legendenhafte Ausschmückung der Verklärungsgeschichte. Wir haben somit keinen Grund, unsre Evangelien irgendwie vom Hebräerevangelium herzuleiten; dasselbe ist vielmehr eine Bearbeitung desselben Stoffs, welchen unsre Evangelisten vorgefunden haben, aber aus späterer Zeit (etwa dem Anfang des zweiten Jahrhunderts) und mit Beimischung von mancherlei sekundären Elementen. Eine Zeitlang hat man mit Credner auch das Petrusevangelium, von welchem man durch Serapion und Origenes einige Kunde hatte, als Quellenschrift angenommen, von welcher auch Justin noch Spuren aufweise; aber die Entdeckung des großen griechischen Stücks der Leidensgeschichte, welches seit 1892 veröffentlicht ist, hat dies als einen Irrweg erwiesen; denn hier sind deutlich unsre vier Evangelien benützt, und das Ganze scheint nicht vor ca. 150 entstanden zu sein, wiewohl er von Petrus stammen will.

Die wirklichen Quellen der Synoptiker können nur aus ihnen selber erschlossen werden, indem wir sie in bezug auf ihren Inhalt, auf die Anordnung desselben und auf ihre Ausdrucksweise miteinander konfrontieren. Dabei beobachten wir folgendes.

Was Matthäus von Taten Jesu erzählt, entspricht der Hauptmasse nach den Erzählungen des Markus: der Täufer, Taufe und Versuchung Jesu, Berufung der ersten Jünger, Wunder in Kapernaum, Sabbatgeschichten, Apostelwahl, Konflikt mit den Pharisäern, die Verwandten Jesu, Seesturm und Gadarener, Jairustochter und Blutflüssige, Besuch in Nazareth, Aussendung der Zwölfe, Tod des Johannes, Speisung und Wandel auf dem See, Streit über das Händewaschen, Kananäerin, zweite Speisung, Zeichenforderung, Sauerteig der Pharisäer, Petrusbekenntnis, Verklärung, Mondsüchtiger, Leidensankündigungen, Reise durch

---

[1]) Hes. 8, 3; Bel zu Babel 35.

Peräa, Scheidungsgespräch, Kindersegnung, reicher Jüngling, Bitte der Zebedäussöhne, Blinde(r) von Jericho, Einzug, Tempelreinigung, Feigenbaum, Tempelgespräche, Weissagung über den Tempel, Salbung, Abendmahl, Gethsemane, Synedrium, Verleugnung des Petrus, Verhandlung vor Pilatus, Kreuzigung und Tod Jesu, Begräbnis, die Frauen am Ostermorgen. Daneben hat Matthäus eine bedeutende Anzahl Geschichten, die bei Markus fehlen: die Genealogie und Kindheitsgeschichte, den Hauptmann zu Kapernaum, Petrus auf dem See wandelnd, die Tempelsteuer, die Wunder im Tempel, den Tod des Judas, das Weib des Pilatus, die Selbstverwünschung der Juden, die Wunder beim Tode Jesu, die Wache beim Grab, die Erscheinung Jesu vor den Frauen und auf dem Berg in Galiläa. Die Anordnung der Geschichten bei Matthäus folgt im wesentlichen der des Markus und weicht nur selten von ihr ab; vom Seesturm und Gadarener erzählt Matthäus allerdings vor den Streitgesprächen mit den Pharisäern, Markus nach denselben; von den Sabbatgesprächen nach der Aussendung der Zwölf, Markus vor derselben. Matthäus zeigt sich von dem Bestreben geleitet, sachlich Zusammengehöriges auch zusammenhängend zu erzählen, so die Wundergeschichten 8, 1—9, 35 (Aussätziger, Hauptmann, Schwieger des Petrus, Besessene und Kranke, Seesturm, Gadarener, Gichtbrüchiger, Blutflüssige, Tochter des Jairus, Blinde, Stummer, allerlei Kranke), und die Konfliktsgeschichten 12, 1—50 (Ährenraufen, verdorrte Hand, Lästerung der Pharisäer, Zeichenforderung, die Verwandten Jesu). Mit Lukas hat Matthäus nur wenige Erzählungen ohne Parallele bei Markus gemein: die drei Versuchungen Jesu, die Sendung des Johannes und den Hauptmann zu Kapernaum. Der Wortlaut der Erzählungen ist bei Matthäus in der Regel kürzer als bei Markus (vgl. die Gadarenergeschichte, die Blutflüssige und die Tochter des Jairus, die Speisung der Fünftausend, die Heilung des Mondsüchtigen), worunter stellenweise sogar die Klarheit der Erzählung leidet. 9, 2 ist vom Glauben der Träger des Gichtbrüchigen die Rede, ohne daß man erfährt, woraus Jesus denselben ersehen habe; bei Markus ersieht er ihn daraus, daß sie ihn durch das Dach hernieder-

lassen. 14, 5 sucht Herodes den gefangenen Täufer zu töten und ist dann doch betrübt über die Bitte des Mädchens; bei Markus ist es Herodias, die ihn töten will und ihren Plan zur Betrübnis des Herodes durch das Mädchen ausführt. Was die Sprache betrifft, so schreibt Matthäus durchweg besser griechisch als Markus; anstatt der vielen hebraisierenden Hauptsätze des Markus hat er Partizipien und Genetivi absoluti; er verdeutlicht den Sinn durch Einsetzen des Subjekts und sucht in den Ausdrücken abzuwechseln.

Wesentlich anders verhält es sich mit den Reden Jesu bei Matthäus. Sie treten in den großen Redegruppen der Bergpredigt, der Aussendungsrede, der Johannesrede, der Beelzebulrede, der Gleichnisrede, der Rede vom Kindersinn, der Pharisäerrede und der Parusierede auf; diesen entsprechen bei Markus nur ein Gleichnisabschnitt und ein Parusiekapitel, aber beide kürzer als bei Matthäus; dazu kommen je einige Verse, welche der Aussendungs-, Kindersinn- und Pharisäerrede entsprechen; alles übrige fehlt bei Markus. Dagegen sind viele Reden Jesu dem Matthäus mit Lukas gemeinsam, doch so, daß sie bei diesem in kleinere Stücke zertrennt auftreten und vielfach anders angeordnet sind. Der Bergpredigt des Matthäus entspricht Lukas 6, 20—49; 14, 34. 35; 11, 33; 16, 17; 12, 58. 59; 16, 18; 11, 2—4; 12, 33. 34; 11, 34—36; 16, 13; 12, 21—31; 11, 9—13; 13, 24. 27; der Aussendungsrede Luk. 9, 3—5; 10, 2—12. 16; 12, 2—12; 12, 51—53; 14, 26. 27; der Johannesrede Luk. 7, 22—35; 16, 16; 10, 13—15; 10, 21. 22; der Beelzebulrede Luk. 11, 17—26; 12, 10; 6, 45; 11, 29—32; der Gleichnisrede Luk. 8, 5—15; 10, 23. 24; 13, 18—21; die Rede vom Kindersinn Luk. 9, 46—50; 17, 1. 2; 15, 4—7; 17, 3. 4; der Pharisäerrede Luk. 20, 46. 47; 11, 39—52; 13, 34. 35; der Parusierede Luk. 21, 8—36; 17, 23—37; 12, 35—48; 13, 25; 19, 12—26. Daneben enthält Matthäus noch eine namhafte Zahl eigner Redestücke: die Gleichnisse vom Unkraut und Netz, vom Schatz und der Perle, die Seligpreisung des Petrus, das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht, das Wort von den Eunuchen, die Arbeiter im Weinberg, die zwei Söhne, die

zehn Jungfrauen, die Weissagung vom Weltgericht, die Worte auf dem Berg in Galiläa. Auch bei den Reden ist Matthäus bestrebt, das inhaltlich Zusammengehörige zusammenzuordnen; die Stellen, die er seinen Redegruppen anweist, sind ihm durch den Gang der Erzählung an die Hand gegeben, wie er sich auch bei Markus findet. Im Wortlaut der Reden besteht vielfach zwischen Matthäus und Lukas eine auffallende Übereinstimmung; wo sie differieren, erscheint meistens die Fassung des Matthäus als die ursprüngliche, indem er die Beziehung der Worte Jesu auf das jüdische Leben mehr beibehalten hat: die requirierenden Soldaten, die Zöllner, die gereinigte Schüssel, die getünchten Höhlengräber etc. Bei Lukas sind solche Züge teils leise abgeändert (Sünder statt Zöllner), teils ganz übergangen (Ortsgericht und Synedrium, Schwur bei Jerusalem, Almosen und Fasten, Kasuistik des Schwörens). Ausnahmsweise findet sich allerdings auch das Gegenteil, daß nämlich Lukas den vermutlich originalen Wortlaut treuer bewahrt hat, so im Wort von der Ehescheidung,[1]) wo er in der kurzen, absoluten Fassung mit Paulus[2]) zusammentrifft, im Gleichnis vom Gastmahl, welches er ohne die fremdartigen Züge von der Zerstörung der Stadt und dem Mann ohne Hochzeitsgewand darbietet, und in andern Gleichnissen wie in dem vom Säemann und dem von den Weingärtnern.

Markus erzählt die Taten Jesu mit der naiven Frische und anschaulichen Umständlichkeit, welche uns schon früher auf einen apostolischen Gewährsmann hat schließen lassen. Eine sorgfältige Disposition sollte man bei ihm nicht suchen wollen; der Gang seiner Erzählung ist ihm in großen Umrissen durch den wirklichen Gang der Ereignisse vorgezeichnet. Eine Ausnahme von seinem Erzählungston macht die Einleitung 1, 1—15 (der Täufer, Taufe und Versuchung Jesu, Auftreten Jesu in Galiläa), welche mit einer gewissen Hast (es fehlen die Gespräche des Täufers mit den Juden, die Hinweisung auf das messianische Gericht und die Gespräche zwischen Jesus

---

[1]) 16, 18. — [2]) 1. Kor. 7, 10.

und Satan) auf das eigentliche Thema, die Wirksamkeit Jesu in Galiläa zustrebt. Nur wenige Erzählungen des Markus sind ohne Parallele bei Matthäus und Lukas: die Heilung des Taubstummen, der Blinde von Bethsaida, der Jüngling in Gethsemane. Ebenso nur wenige Reden: das Gleichnis vom wachsenden Samen, das Wort vom Salz am Ende der Rede vom Kindersinn, der zweite Teil des Gesprächs über das größte Gebot. In den Reden, zu welchen wir Parallelen bei Matthäus und Lukas besitzen, zeigt Markus nicht selten einen minder originalen Wortlaut, in welchen bereits Erläuterungen eingedrungen sind, so 4, 19 die Worte *καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι εἰςπορευόμεναι,* welche noch dazu aus dem Bild herausfallen; 7, 13 die Worte *καὶ παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε,* welche den Eindruck des konkreten Beispiels eher abschwächen; 9, 39 die Worte *οὐδεὶς γάρ ἐστιν ὃς ποιήσει δύναμιν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου καὶ δυνήσεται ταχὺ κακολογῆσαί με,* welche wie eine Interpretation des folgenden Spruchs aussehen und bei Lukas fehlen; 13, 37 die Worte *ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω,* welche wie eine Applikation der Mahnung Jesu zum Wachen an die ganze künftige Gemeinde aussehen; 14, 7 die Worte *καὶ ὅταν θέλητε δύνασθε εὖ ποιῆσαι,* welche den Gegensatz unterbrechen und bei Matthäus und Johannes fehlen; 14, 58 die Worte *τὸν χειροποίητον* und *ἄλλον ἀχειροποίητον,* welche nicht nur durch die Parallelen bei Matthäus [1]) und Johannes,[2]) sondern auch durch eine spätere Stelle des Markus [3]) sich als Zusatz herausstellen. Auch eine Einwirkung paulinischer Ausdrücke ist nicht zu verkennen: 1, 15 *πεπλήρωται ὁ καιρός* erinnert an Gal. 4, 4; 1, 15 *πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* an Röm. 1, 16; 8, 35 und 10, 29 *ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου* an 1. Kor. 9, 12 und ähnliche Stellen; 9, 41 *ὅτι Χριστοῦ ἐστε* an den Sprachgebrauch des Paulus, welchem *Χριστός* bereits zum Eigennamen geworden ist; 8, 38 *ὃς γὰρ ἂν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους* an Röm. 1, 16. So findet sich bei Markus der auffallende Unterschied zwischen Erzählungen und Reden, daß jene einen sehr ursprünglichen, diese dagegen vielfach einen sekundären Charakter an sich tragen.

---

[1]) 26, 61; 27, 40. — [2]) 2, 19. — [3]) 15, 29

Lukas gibt die große Mehrzahl der Geschichten des Markus ebenfalls. Eine Ausnahme bildet die Lücke zwischen 9, 17 und 18, wo er von der Speisung der Fünftausend direkt zum Bekenntnis des Petrus übergeht. Hier sind folgende Stücke weggeblieben: Jesus wandelt auf dem See, Heilungen in Genezareth, Streit über das Händewaschen, Kananäerin, Taubstummer, Speisung der Viertausend, Zeichenforderung, Sauerteig der Pharisäer, Blinder von Bethsaida. Dafür erscheint der Zusammenhang des Markus an zwei Stellen durch Anderweitiges unterbrochen: 6, 20— 8, 3 die Bergpredigt, der Hauptmann zu Kapernaum, der Jüngling zu Nain, die Botschaft des Täufers, die Sünderin, die nachfolgenden Frauen; 9, 51—18, 14 die große Einschaltung, welche Erzählungen und Reden aus der Zeit der letzten Festreise Jesu enthalten will und dafür das Gespräch in Peräa über die Ehescheidung nicht enthält. Was Matthäus von Erzählungen über Markus hinaus bietet, fehlt mit wenigen Ausnahmen bei Lukas; dafür bietet Lukas eine große Anzahl von Stücken, die nur bei ihm vorkommen: von Erzählungen die Kindheitsgeschichte, den Jüngling zu Nain, die Sünderin, die nachfolgenden Frauen, die ungastlichen Samariter, Maria und Martha, die Heilung der verkrümmten Frau, die Heilung des Wassersüchtigen, die zehn Aussätzigen, Zachäus, die Tränen Jesu über Jerusalem, Jesus vor Herodes, den reuigen Schächer, die Emmausjünger; von Reden die Gleichnisse vom barmherzigen Samariter, vom bittenden Freund, vom törichten Reichen, vom Feigenbaum, vom Turmbau und Kriegsplan, vom verlornen Groschen, vom verlornen Sohn, vom ungerechten Haushalter, vom armen Lazarus, vom arbeitenden Knecht, vom ungerechten Richter, vom Pharisäer und Zöllner, — ferner die Worte des Täufers an die verschiedenen Stände, die Weherufe über die Reichen, die Worte Jesu bei der Rückkehr der Siebenzig, vom Feuer und der Leidenstaufe, von den getöteten Galiläern, vom Fuchs Herodes, vom Fall Jerusalems, von der Sichtung der Jünger, vom Schwertkauf, an die Töchter Jerusalems, — endlich ganz kurze Worte wie „der Alte ist gut“,[1]) „nicht zurücksehen!“ [2]) „fürchte dich nicht,

[1]) 5, 39. — [2]) 9, 62.

du kleine Herde!"[1]) „das Reich Gottes ist inmitten!"[2]) und die drei Worte am Kreuz.[3]) Bei der Anordnung dieses reichen Materials folgt Lukas wesentlich dem Markus; den Abweichungen des Matthäus von der Reihenfolge des Markus schließt sich Lukas nicht an. Sein eignes Anordnungsprinzip scheint zu sein, möglichst genau die chronologische Reihenfolge innezuhalten.[4]) Dies ist ihm nicht immer gelungen: 4, 23 sprechen die Leute zu Nazareth schon von den Wundern Jesu in Kapernaum, bevor er dort gewesen ist; 5, 10 beruft Jesus den Petrus, nachdem er schon vorher dessen Schwiegermutter geheilt hat (4, 38 f.); 11, 37 f. hält Jesus seine gewaltige Rede gegen die Pharisäer als Gast im Hause eines Pharisäers, der sich über seine Unterlassung des Waschens vor dem Mahl gewundert hatte; 13, 34 f. ruft Jesus das Wehe über Jerusalem noch in Galiläa; 16, 16 finden sich drei das Gesetz betreffende Worte Jesu schwer verständlich in eine Anrede an die Pharisäer zwischen zwei Gleichnissen vom rechten Gebrauch des Reichtums eingeschaltet; 22, 24 f. ist wenig wahrscheinlich von einem Rangstreit der Jünger noch beim letzten Mahl die Rede. Die ganze „große Einschaltung" 9, 51—18, 14 läßt sich schon geographisch nicht als ein einheitlicher „Reisebericht" verstehen. Sprachlich berührt sich Lukas in manchen stilistischen Abweichungen von Markus mit Matthäus; jedoch erscheinen seine Erzählungen gegenüber denen des Markus weniger stark gekürzt als die des Matthäus, und in den Reden begegnet uns gegenüber denen des Matthäus das Bestreben, Ausdrücke zu vermeiden, die für nichtjüdische Leser unverständlich sein mußten.

Es wird jederzeit unmöglich sein, alle diese Verhältnisse von Übereinstimmung und Abweichung unter den Synoptikern bis auf den letzten Buchstaben hinaus zu erklären. Wer für jede, auch die kleinste Differenz ein Motiv des betreffenden Evangelisten glaubt angeben zu können, verrät mehr Phantasie als wirkliche Einsicht. Namentlich sind solche Erklärungsversuche abzulehnen, welche einem

---

[1]) 12, 32. — [2]) 17, 21. — [3]) 23, 34. 43. 46. — [4]) καθεξῆς 1, 3.

Evangelisten bewußte Fälschung des Wortlauts im Interesse einer Partei oder Tendenz zuschreiben. Daß dagegen ein wirkliches literarisches Verhältnis zwischen den Synoptikern obwaltet, ist uns so deutlich entgegengetreten, daß wir nun die Frage nach ihren Quellen auf gesicherter Grundlage behandeln können.

Matthäus hat als Hauptquelle für seine Darstellung der Taten Jesu den Markus benützt, für die Reden Jesu dagegen eine andere Quelle, die er mit Lukas gemein hat; wir nennen dieselbe nicht „Logia", weil dieser Ausdruck des Papias nicht notwendig eine Redensammlung bedeutet, sondern die Redenquelle. Für Taten und Reden hat er ferner noch anderweitige Kunde verwertet, welche ihm nur zum kleinsten Teil schriftlich wird vorgelegen haben (so etwa das Geschlechtsregister 1, 13—16; das übrige genealogische Material konnte er direkt dem Alten Testament entnehmen), größtenteils dagegen mündlicher Überlieferung entstammen wird. Diese verschiedenen Elemente hat der erste Evangelist zu einem Buch von einheitlicher Sprache und Komposition verflochten, indem er Taten und Reden abwechseln ließ und den Übergang von der Redenquelle zu anderm Stoff meist mit der Formel *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους* oder einer ähnlichen vollzog.[1]) Selten ist ihm ein Versehen begegnet wie 3, 1, wo er den Ausdruck *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* der Redenquelle hat stehen lassen, obwohl er damit genau genommen das Auftreten des Täufers in die Kindheit Jesu verlegen würde. Dagegen erklären sich aus der Mehrheit seiner Quellen die sechs Doubletten, die bei Matthäus vorkommen, und von denen je das eine Glied aus Markus, das andere aus der Redenquelle stammt: 13, 12 und 25, 29 „Wer da hat, dem wird gegeben"; 16, 4 und 12, 29 das Zeichen Jonas; 16, 25 und 10, 39 Lebensverlust und -gewinn; 18, 8 f. und 5, 29 f. Ausreißen des Auges; 19, 9 und 5, 32 Verbot der Scheidung; 21, 21 und 17, 20 bergeversetzender Glaube. Über den geschichtlichen Wert der Stücke, die nicht aus nachweisbarer Quelle stammen, ist

[1]) 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1.

nicht a priori ungünstig zu urteilen, obwohl einzelnes wie der Tod des Judas, dem die Apostelgeschichte widerspricht,[1]) und die Auferweckungen beim Tode Jesu, denen Paulus widerspricht,[2]) gerechtfertigte Bedenken gegen sich hat. Die Vorzüglichkeit des Redenmaterials, welches Matthäus allein hat, z. B. des Heilandsberufs 11, 28—30 und der meisten Gleichnisse, spricht zugunsten auch des übrigen.

Markus folgt in seinen Erzählungen von 1, 15 an der Erinnerung an die Predigten des Petrus, dagegen in der Einleitung und in den Redestücken derselben Redenquelle, die Matthäus und Lukas benützt haben. Er hat dieselbe aber viel weniger ausgebeutet als jene, sich vielmehr mit einigen Proben begnügt, und bei der Aufnahme derselben hat der breite, behagliche Stil, der die Erzählungen kennzeichnet, sich auch den Reden mitgeteilt. Diese Abhängigkeit des Markus von der Redenquelle ist durch B. Weiß, Titius, Bacon, Goguel, Nicolardot u. a. gegen Harnacks Bedenken zu höchster Wahrscheinlichkeit gebracht worden; dagegen ist ein Abhängigkeitsverhältnis zu unserm Matthäus trotz den Bemühungen von Simons, Spitta, Soltau, Wendling nicht nachzuweisen, und Zahns Vermutung, daß Markus den aramäischen Grundtext des ersten Evangeliums, der griechische Matthäus aber seinerseits den Markus benütze, ist ein ungemein künstlicher Versuch, der viel näher liegenden Annahme einer Redenquelle auszuweichen. Man hat bis in die neueste Zeit (Spitta, Joh. Weiß, Wellhausen, Wendling) von unserm Markus einen Urmarkus unterscheiden wollen, der die Einleitung und die Reden noch nicht enthalten habe, oder auch einen längern Urmarkus, welcher auch die dem Matthäus und Lukas gemeinsamen, über Markus hinausgehenden Erzählungen (Versuchungen Jesu, Hauptmann zu Kapernaum, Gesandtschaft des Täufers) enthalten habe; andre wie Hoffmann und Wendling (S. 177) haben innerhalb des Markus verschiedene Schichten und Redaktionen zu entdecken geglaubt. Keine dieser Hypothesen hat zu überzeugen vermocht; dagegen läßt sich wohl verstehen,

---

[1]) 1, 18. — [2]) 1. Kor. 15, 20.

daß Matthäus und Lukas dem Markus so weit folgten, als sie ihn als wertvolle Erzählungsquelle nicht entbehren konnten, an den Stellen dagegen, wo er selbst von der Redenquelle abhängig ist, lieber diese selber benützten.

Lukas hat für die Taten Jesu wie Matthäus unsern Markus benützt, für die Reden wie Matthäus die Redenquelle. Er hat die letztere jedoch weniger schriftstellerisch bearbeitet als Matthäus. Anstatt ihre Bestandteile in große Redegruppen zusammenzustellen, hat er sie so gelassen, wie er sie vorfand, als kurze Reden mit Angabe der jeweiligen Veranlassung, wie sie uns namentlich in der „großen Einschaltung" vorliegen; daß diese Angaben des Anlasses von Lukas fingiert seien, um Übergänge herzustellen, ist nicht anzunehmen. Daß die zwei Quellen auch bei Lukas vorliegen, zeigen die neun Doubletten, die sich bei ihm finden: 8, 16 und 11, 33 der Leuchter; 8, 17 und 12, 2 Verborgenes und Offenbares; 8, 18 und 19, 26 Haben und Nichthaben; 9, 3 und 10, 4 Auszug ohne Geld und Tasche; 9, 5 und 10, 11 Abschütteln des Staubes; 9, 23 und 14, 27 das Kreuztragen des Jüngers; 9, 24 und 17, 33 Lebensverlust und -gewinn; 9, 26 und 12, 9 Verleugnung Jesu; 20, 46 und 11, 43 Ehrenplätze und Begrüßungen der Schriftgelehrten. Die erste der beiden Stellen erweist sich jeweilen als von Markus, die zweite als aus der Redenquelle genommen. Den Matthäus scheint Lukas weder benützt noch gekannt zu haben; dafür spricht entscheidend die große Verschiedenheit der Kindheits-, Leidens- und Auferstehungsgeschichte, und das Fehlen fast aller Elemente, die Matthäus vor Markus voraushat. Dagegen hat nun aber Lukas noch vieles von wertvollster Kunde durch eigne Nachforschung zusammengebracht, teils aus schriftlicher Quelle (dies scheint bei der Kindheitsgeschichte der Fall zu sein, deren einheitliches, hebraisierendes Griechisch in so deutlichem Kontrast zu dem eignen Griechisch des Lukas im Prolog steht, und welche sehr wohl eine Aufzeichnung aus den Kreisen der δεσπόσυνοι zur Grundlage haben kann), teils aus mündlichen Mitteilungen. Der Versuch von B. Weiß,[1]) das ganze Sondergut des Lukas

[1]) Die Quellen des Lukasevangeliums 1907 S. 195 f.

aus Einer judenchristlichen Quelle L herzuleiten und mit drei Quellen des Lukas (Redenquelle, Markus und L) auszukommen, ist beachtenswert, entspricht aber nicht der Angabe des Lukas im Prolog, daß vor ihm schon „viele“ geschrieben haben. Lukas hat sein Sondergut gelegentlich in der Weise bevorzugt, daß, wo er bei Markus eine Erzählung fand, welche mit einem seiner neuen Stücke große Ähnlichkeit hatte, er das Markusstück wegließ: die Salbung in Bethanien mußte der Salbung durch die Sünderin in Galiläa weichen, das Wort Jesu an die Söhne des Zebedäus einem ähnlichen Wort beim Abendmahl, die Verwünschung des Feigenbaums dem Gleichnis vom Feigenbaum, welches denselben Gedanken faßlicher ausdrückt. Auch hier ist die Gechichtlichkeit des Sonderguts nicht danach zu bemessen, daß wir die Quellen nicht genauer nachweisen können. Vieles von den Redestücken (namentlich von den Gleichnissen) ist über jeden Zweifel erhaben, so seltsam es uns vorkommen muß, daß nur Lukas das Gleichnis vom verlorenen Sohn uns aufbewahrt hat; ebenso sind die Sondererzählungen des Lukas Perlen, deren Glanz für sich selber spricht, und die man verkennt, wenn man sie aus einer Neigung des Lukas zu rührender dramatischer Ausmalung erklären will.

Wie war nun die Redenquelle beschaffen? Sie umfaßte sicher diejenigen Redestücke, welche den Synoptikern gemeinsam sind, ferner alle diejenigen, welche Matthäus und Lukas gemeinsam haben, und wahrscheinlich noch manches von dem Sondergut des Matthäus und des Lukas, was der eine aufgenommen, der andre aus irgend einem Grund weggelassen hat. Der Wortlaut wird mehr dem des Matthäus als dem des Markus oder Lukas geglichen haben, ist aber im einzelnen nicht mehr sicher herzustellen;[1] die Anordnung der Stücke dagegen ist wie bei Lukas zu denken, weil derselbe sie nicht auseinandergerissen hätte, wenn er sie in den größern Massen des Matthäus vorgefunden hätte. Wie bei Lukas werden den Reden Jesu

[1] Harnacks Herstellungsversuch in den „Sprüchen und Reden Jesu“ (1907) zeigt dies am deutlichsten.

Angaben über den Anlaß vorausgegangen sein, namentlich wo die Rede ohne diese nicht verständlich war. Dagegen ist nicht anzunehmen, daß die Quelle nach dem Bilde, das B. Weiß von ihr entwirft, eine Darstellung auch der Taten Jesu über die Zeit seines Auftretens hinaus in kürzerer Form als bei Markus enthalten habe; sie war wesentlich eben doch eine Redenquelle. Ihren Inhalt bildeten namentlich folgende Abschnitte:

I. Einleitendes.

1. Johannes der Täufer und seine Predigt.
   Matth. 3, 1—12 = Luk. 3, 2—9. 15—17 = Mark. 1, 2—8.
2. Taufe und Versuchung Jesu
   Matth. 4, 1—11 = Luk. 4, 1—13 = Mark. 1, 12, 13.
3. Auftreten Jesu in Galiläa
   Matth. 4, 12—17 = Luk. 4, 14. 15 = Mark. 1, 14. 15.

II. Die Reichspredigt Jesu.

4. Die Predigt von der Gerechtigkeit des Himmelreichs
   Matth. 5, 1—12. 17—22. 27—48; 6, 1—6. 16—18; 7, 1—6. 12. 15—20. 24—27 = Luk. 6, 20—49.
5. Mahnung zur Versöhnlichkeit
   Matth. 5, 23—26 = Luk. 12, 58. 59.
6. Das Gebet
   Matth. 6, 7—15; 7, 7—11 = Luk. 11, 1—13.
7. Abmahnung vom Sorgen und Schätzesammeln
   Matth. 6, 19—34 = Luk. 12, 22—34; 16, 13.
8. Mahnung zum Kindersinn
   Matth. 18, 1—5. 10. 14 = Luk. 9, 46—50 = Mark. 9, 33—40.

III. Der Widerstand der Welt.

9. Die Botschaft des Täufers
   Matth. 11, 2—19 = Luk. 7, 18—35.
10. Die Beelzebulrede
    Matth. 12, 22—32. 43—45 = Luk. 11, 14—26 = Mark. 3, 22—30.
11. Die Zeichenforderung
    Matth. 12, 38—42 = Luk. 11, 29—32.

12. Die Rede gegen die Pharisäer
Matth. 23, 2—36 = Luk. 11, 39—52 = Mark. 12, 38—40.
13. Das Gleichnis vom verlornen Schaf
Matth. 18, 11—13 = Luk. 15, 4—7.
14. Die Offenbarung an die Unmündigen
Matth. 11, 25—27 = Luk. 21. 22.
15. Das Gleichnis vom Säemann
Matth. 13, 3—15. 18—23 = Luk. 8, 4—15 = Mark. 4, 2—20.
16. Wehe über die galiläischen Städte
Matth. 11, 21—24 = Luk. 10, 13—15.
17. Klage über Jerusalem
Matth. 23, 37—39 = Luk. 13, 34. 35.
18. Gleichnis vom Gastmahl
Matth. 22, 1—14 = Luk. 14, 16—24.

IV. Der Jüngerberuf.

19. Der Hauptmann zu Kapernaum
Matth. 8, 5—10 = 7, 1—10.
20. Seligpreisung der Jünger
Matth. 13, 16. 17 = Luk. 10, 23. 24.
21. Die drei Nachfolger
Matth. 8, 19—22 = Luk. 9, 57—62.
22. Anforderungen Jesu an die Jünger
Matth. 10, 37—39 = Luk. 14, 25—27.
23. Die Jünger ein Licht
Matth. 5, 15. 16; 6, 22. 23 = Luk. 11, 33—36 = Mark. 4, 21—23.
24. Die Jünger ein Salz
Matth. 5, 13 = Luk. 14, 34. 35 = Mark. 9, 50.
25. Aussendung der Jünger
Matth. 10, 5—15 = Luk. 9, 1—6; 10, 2—12 = Mark. 6, 7—13.
26. Verheißung der Hilfe Gottes
Matth. 10, 16—33 = Luk. 12, 2—12.
27. Entzweiung mit dem Nächsten
Matth. 10, 34—36 = Luk. 12, 49—53.
28. Ärgernisse
Matth. 18, 6—9. 15—22 = Luk. 17, 1—4 = Mark. 9, 42—48.

29. Wirkung des Senfkornglaubens
Matth. 17, 20 = Luk. 17, 5. 6 = Mark. 12, 23. 24.
30. Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig
Matth. 13, 31—33 = Luk. 13, 18—21 = Mark. 4, 30—32.

V. Die Zukunft.

31. Die Verwerfung der unechten Jünger
Matth. 7, 13. 14; 7, 21—23; 8, 11—13 = Luk. 13, 23—30.
32. Mahnung zur Wachsamkeit und Treue
Matth. 24, 42—51 = Luk. 12, 35—48 = Mark. 13, 33—37.
33. Das plötzliche Kommen des Menschensohnes
Matth. 24, 37—41 — Luk. 17, 20—37.
34. Das Gleichnis von den anvertrauten Talenten
Matth. 25, 14—30 = Luk. 19, 12—27.
35. Die große Parusierede
Matth. 24, 4—36 = Luk. 21, 8—19. 25—33 = Mark. 13, 5—32.

Diese Übersicht will nicht den Wortlaut der betreffenden Stücke fixieren, — er ist ja bei keinem der zwei oder drei Gewährsmänner genau derselbe; bald macht die Fassung des Matthäus, bald die des Lukas mehr den Eindruck des Ursprünglichen. Ebensowenig soll die Reihenfolge der Stücke in der Redenquelle damit festgelegt sein. Nur vom Inhalt der Quelle, soweit er sich mit einiger Sicherheit aus den Parallelberichten ergibt, will die Übersicht eine Anschauung geben; manches mag noch darin gestanden haben, was uns zufällig nur in einem Evangelium erhalten ist und daher oben wegbleiben mußte. Von einer katechetischen Absicht, die den Verfasser geleitet habe, sind keine deutlichen Spuren zu erkennen; wohl aber zeigt uns die Quelle mit schlichter Deutlichkeit, was den Gemeinden des jüdischen Landes von ihren Erinnerungen an Jesus am teuersten war. Gegenüber dem Haß der jüdischen Umgebung, der auch auf ihnen schwer lastete, getrösteten sie sich der ehrenvollen Schmach des Jüngerstandes, sie hofften auf das Kommen des Herrn und lebten nach den Worten

ihres Meisters als die Armen und Geringen, als die kleine Herde, der aber das Reich bleiben müsse.

Als Verfasser dieser Redenquelle ist uns schon früher (S. 214 f.) der Apostel Matthäus nahegelegt worden, und wir wissen nun annähernd, was die Schrift enthielt, welche Matthäus in der ersten Hälfte der sechziger Jahre in aramäischer Sprache geschrieben hat. Es versteht sich, daß eine so wertvolle Schrift frühzeitig (schon für die Judenchristen der Diaspora) ins Griechische übersetzt wurde, und in dieser Sprache ist sie von den Synoptikern benützt worden, zuerst am freiesten von Markus, dann viel ausgiebiger von Lukas, zuletzt am genauesten von unserm Matthäus: je weiter man sich von den Augenzeugen des Lebens Jesu entfernte, desto mehr gewann der Wortlaut des alten Buches an Autorität. Daß es geradezu verschiedene Übersetzungen der Redenquelle ins Griechische gegeben habe, und jeder Synoptiker eine andre derselben benützt habe, hat man wohl unrichtig aus den Worten des Papias *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος* herausgelesen; er kann mündliche Dolmetschung in sprachlich gemischten Gemeinden im Sinn haben, und die Varianten der Synoptiker können ihnen selber zugeschrieben werden. Ebensowenig ist anzunehmen, daß diese verschiedenen Übersetzungen zugleich verschiedene Tendenzen verfolgt hätten, eine judaistische, chiliastische u. dergl. Die Differenzen unsrer Synoptiker erklären sich vollauf aus ihrem verschiedenen Zweck und Leserkreis einerseits, ihrer verschiedenen Quellenbenützung andrerseits.

Wir erhalten somit folgenden Stammbaum der synoptischen Überlieferung. Während der ersten Jahrzehnte mündliche Tradition; dann gelegentliche Aufzeichnung, namentlich einzelner Redestücke, von denen manche unter den Sonderquellen des Lukas, vielleicht auch des Matthäus sein werden. Aramäische Redensammlung des Matthäus, bald ins Griechische übersetzt. Markusevangelium mit Benützung der Redenquelle.[1] Lukas-

---

[1]) Wellhausens Vorschlag, das chronologische Verhältnis zwischen Markus und der Redenquelle umzukehren, ist undurchführbar.

evangelium mit Benützung der Redenquelle, des Markus und anderweitiger schriftlicher und mündlicher Kunde. Matthäusevangelium, ebenfalls die Redenquelle und Markus benützend und Anderweitiges beifügend. Somit ist keiner der Synoptiker selbst Augenzeuge gewesen, am wenigsten der, welcher jetzt apostolischen Namen trägt. Aber ebenso sicher gehen ihre Berichte auf zuverlässige Kunde von Augenzeugen zurück, nämlich auf die Redensammlung des Apostels Matthäus und auf die Predigten des Petrus, welche Markus mit angehört hat. Das erweckt ein günstiges Vorurteil auch für ihre Berichte aus unbekannter Quelle.

In neuster Zeit suchen Spitta und W. Haupt in der Lösung der synoptischen Frage einen Schritt weiter zu kommen. Gemeinsam ist beiden, daß sie die Aufmerksamkeit auf die auffallenden Abweichungen des Lukasevangeliums von der Mk.-Mt.-Tradition lenken. Unabhängig voneinander kommen sie zu dem Ergebnis, daß Lk. nicht den kanonischen Mk. benützt haben kann, sondern daß er eine hinter Mk. zurückliegende erzählende Grundschrift neben seinen sonstigen Quellen in sein Werk aufgenommen haben muß. Spitta weist z. T. in überzeugender Weise hin auf eine oft größere Ursprünglichkeit des Lukastextes. Freilich wird seine Hypothese einer in der Hauptsache aus Lk. zu gewinnenden, umfangreichen Grundschrift schwer belastet durch die Annahme, Mk. habe ein defektes Exemplar derselben vor sich gehabt, was der Grund sei, daß die Versuchungen, die Feldpredigt, die Botschaft des Täufers und Jesu Rede über diesen in unserm Mk. fehlen (s. o. S. 190), und weiter, Mk. habe neben kleinern Verkürzungen acht Perikopen der Grundschrift ausgelassen. Bemerkenswert ist die Verwandtschaft des äußern Gangs des Lebens Jesu, wie ihn Spitta aus der Grundschrift zu erkennen glaubt, mit demjenigen des Johannesevangeliums: Taufe und Versuchungen weisen hin auf einen ersten Aufenthalt im Süden; aus der Lesart Lk. 4, 44 *Ἰουδαίας* (ℵBCL syrsin) statt *Γαλιλαίας* gewinnt Spitta eine in die Mitte des öffentlichen Auftretens Jesu, u. zw. in die Osterzeit (Lk. 6, 1 *ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ*: an dem auf den zweiten Passahtag fallenden Sabbat, vgl. Lev. 23, 15 f.) fallende Wirksamkeit ebenfalls im Süden.

W. Haupt stellt als Kanon zur Gewinnung einer synoptischen Grundschrift den Satz auf: „Was Mk. und Lk. gemeinsam haben stammt aus ihrer gemeinsamen Quelle, was sie nicht gemeinsam haben stammt aus ihren Sonderquellen“ (Worte Jesu S. 92). Die Vergleichung namentlich der Leidensgeschichte bei Mk. und Lk., das öftere Zusammengehen von Lk. und Matth. gegen Mk. bis zu einzelnen auffallenden Ausdrücken, sowie Dubletten in Mk. (Speisungen!) führen ihn zu der Annahme, so-

wohl Mk. als auch Lk. hätten neben ihrem gemeinsamen Grundbericht je noch eine besondere geschichtliche Quelle verwendet.

In der Bestimmung des Umfanges der gesuchten Grundschrift waltet freilich zwischen den beiden Untersuchungen von Sp. und H. noch ein beträchtlicher Dissensus. Den 90 lukanischen Versen, die beide gemeinsam der synoptischen Grundschrift zuweisen, steht Spitta mit einem Sondergut von über 400 weitern gegenüber, die er derselben Quelle zuschreiben will.

Während Spitta die Redenquelle noch nicht in die Untersuchung hineinzieht, sucht Haupt das Verhältnis von Mk. zu Lk. und von hier aus auch den Charakter dieser letztern Quelle näher zu bestimmen. Der auffallend spärliche Gebrauch, den Mk. von der Redenquelle macht, führt ihn zu der Annahme einer ältern Form von Q, die als Ganzes dem Mk.-ev. eingegliedert sei (bestehend aus einer Rede an die Jünger: 4, 21—25; 8, 34—9, 1; 9, 42—50; 11, 22—26; 13, 9—13. 21—23 und aus einer Reihe von Pharisäerdisputen), während in Lk.-Mt. die Redensammlung in späterer, bereicherter Gestalt Aufnahme fand.

---

§ 25. Die Apostelgeschichte.

H. Holtzmann in s. Handkomm. I³ 1901. — Wendt in Meyers Komm. III⁹ 1913. — Knopf in d. Schriften des N. T. von J. Weiß I² 1907. — Overbeck in De Wettes kurzgef. exeg. Handb. IV⁴ 1870. — Zeller, Die Apostelgesch. 1854. — Spitta, Die Apostelgeschichte, ihre Quellen etc. 1891. — J. Weiß, Absicht und literar. Charakter der Apostelgeschichte 1897. — Harnack, Die Apostelgeschichte 1908; Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte 1911; Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte? 1913. — Ed. Norden, Agnostos Theos 1913. — Preuschen in Lietzmanns Handbuch z. N. T. IV, 1. 1913. — Blaß, Acta apostolorum 1896. — B. Weiß, Der Codex D in der Apostelgesch. 1897.

Das Buch der *Πράξεις ἀποστόλων* (im Altertum oft schlechthin *Πράξεις* genannt; lat. Acta oder Acta apostolorum) bezeichnet sich selbst durch seine Einleitungsworte 1, 1 (*Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὦ Θεόφιλε, ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, ἄχρι ἧς ἡμέρας . . . ἀνελήμφθη*) als Fortsetzung zum Lukasevangelium, dessen Vorrede sich ebenfalls an den Theophilus wendet. Auch durch ihre Sprache verraten sich beide als Werke desselben Verfassers, der ein flüssiges, wenn auch nicht immer fehlerfreies Griechisch zu schreiben verstand, und es fehlt nicht an Einzelheiten des zweiten Buchs, die

nur aus dem ersten verständlich werden (z. B. 4, 27 die Erwähnung des Pilatus und Herodes aus der lukanischen Episode der Leidensgeschichte 23, 6—12). Immerhin will das zweite Buch auch für sich verwendbar sein; darum beginnt es mit einer ausführlichern Erzählung der Himmelfahrt Jesu und einem wiederholten Apostelverzeichnis.[1]) Der Verfasser ist somit identisch mit dem des dritten Evangeliums, und was oben (S. 199 f.) über den Verfasser Lukas und die Abfassungszeit (75—90 n. Chr.) ausgeführt worden ist, das gilt auch von der Apostelgeschichte.[2]) Für die geschichtliche Wertung des Buches ist der Umstand von besonderm Belang, daß der Verfasser in den sogenannten Wirstücken (16, 10—17 die zweite Missionsreise von Troas bis Philippi; 20, 5—15 die Rückreise von der dritten Missionsreise von Philippi bis Milet; 21, 1—18 die Weiterreise von Milet bis Jerusalem; 27, 1—28, 16 die Seereise von Cäsarea bis Rom; nach Cod. D auch schon 11, 28 das Auftreten des Agabus in Antiochien) als Augenzeuge des Erzählten redet. Die Vermutung, der Verfasser habe diese Stellen aus dem Reisetagebuch eines andern Apostelschülers (etwa des Titus oder Silas, oder des Lukas, der dann aber von dem Verfasser zu unterscheiden wäre) herübergenommen, ist von Harnack in seiner Schrift „Lukas der Arzt" (1906) glänzend widerlegt worden. Die Sprache der Wirstücke ist dieselbe wie die des übrigen Buchs, und die einfache Entlehnung des fremden Gutes ohne die mindeste Andeutung, woher es stamme, wäre einerseits eine Gedankenlosigkeit, welche einem Epiphanius eher als einem Lukas zuzutrauen ist, andrerseits ein sittlich zweifelhaftes Verfahren: der Verfasser würde sich damit den Schein eines Augenzeugen geben, ohne es wirklich zu sein. Ist dagegen Lukas, den uns mehrere Briefe des Neuen Testaments in der Umgebung des Paulus in Rom zeigen,[3]) selbst der Verfasser der bis Rom führenden Wirstücke, so läßt sich

[1]) Vgl. 1, 4 f. mit Luk. 24, 46 f.; 1, 12 f. mit Luk. 6, 14 f.

[2]) Harnacks Versuch (Neue Untersuch. S. 63 f.) mit beiden bis gegen 60 hinaufzugehen, scheitert meines Erachtens an dem oben S. 201 f. Bemerkten.

[3]) Kol. 4, 14; Philem. 24; 2. Tim. 4, 11.

annehmen, daß er auf der zweiten Missionsreise in Philippi geblieben ist und sich ebendaselbst am Ende der dritten Reise dem Apostel wieder angeschlossen hat, und daraus erklärt sich wiederum, daß er über manche Ereignisse der Zwischenzeit so auffallend kurz hinweggeht (18, 11 die 1 1/2 Jahre in Korinth; 18, 23 der Aufenthalt in Antiochien zwischen den beiden Reisen; 19, 10 die zwei Jahre in Ephesus; 20, 2 f. die Reise nach Mazedonien und Griechenland). Er hat sie nicht miterlebt und verschmäht es, mit wohlfeilen Phantasieprodukten nachzuhelfen, wie sie dem Verfasser der Paulusakten des zweiten Jahrhunderts in die Feder geflossen sind. Dagegen spricht die Nachbarschaft der Wirstücke zugunsten der Abschnitte, in welchen das „Wir“ nicht vorkommt, jedoch die ganze Sachlage die Anwesenheit des Verfassers der Wirstücke in der Nähe der Ereignisse vermuten läßt, z. B. in Philippi (16, 18—40), in Milet (20, 17—38), in Jerusalem (21, 19—23, 30) und in Cäsarea (23, 31—26, 32). Die Ereignisse, welchen Lukas nicht beigewohnt hat, erzählt er wohl auf Grund mündlicher Mitteilungen, z. B. die erste Missionsreise, die Apostelversammlung, Paulus in Athen, das Verhör vor Gallio in Korinth, die Johannesjünger in Ephesus, den Aufstand des Demetrius. Ähnlich wird es sich mit den ersten zwölf Kapiteln der Apostelgeschichte verhalten. Wohl hat man hier schriftliche Quellen herauszuschälen versucht: Spitta denkt an zwei Quellen A und B, deren zweite, weniger wertvolle überwiege; Jüngst an eine palästinensische Quelle B, einen spätern Erzähler A und einen Redaktor R; Hilgenfeld an *Πράξεις Πέτρου* und *Πράξεις τῶν ἑπτά* (für Kap. 6—8); Clemen an drei Quellen und drei Redaktoren verschiedener Geistesrichtung; Harnack an eine Petrus-Philippusquelle und eine Hellenistenquelle; am einfachsten B. Weiß an eine judenchristliche Quelle, die Lukas mit Zusätzen versehen habe; aber noch keine dieser Vermutungen hat recht überzeugend zu wirken vermocht. Nur den Eindruck erweckt diese erste Hälfte des Buches immer wieder, daß Lukas auch hier, wie in seiner Kindheitsgeschichte und sonst, Erzählungen aufgenommen hat, die sowohl in bezug auf die hebraisierende Sprache, wie auf

den primitiven Vorstellungskreis der Sprechenden sehr altertümlich sind, namentlich die Petrusabschnitte Kap. 2—5 und 10—12 mit ihrem Zeugnis von Jesus dem Knecht Gottes, dem Messias und Wundertäter.[1]) Auch sie beweisen, daß Lukas seine Quellen, mündliche oder schriftliche, sorgfältig ausgewählt und pietätvoll behandelt hat.

E. Norden, glaubt in seiner religionsgeschichtlichen Untersuchung Agnostos Theos nachweisen zu können, die Areopagrede sei vom Redaktor der Apg. nach Anlaß und Hauptinhalt aus der Überlieferung über Apollonius von Tyana übernommen worden. Demgegenüber hat Harnack an Hand einer erdrückenden Menge von stilistischen Merkmalen für diese Perikope aufs neue sein bisheriges Ergebnis erhärtet, wonach die Areopagrede nicht Einschub eines Redaktors sein kann, sondern von dem einheitlichen Verfasser der Apg. stammen muß. Gegen Nordens Rekonstruktion des Auftritts des Apollonius in Athen und die daraus erschlossene angebliche Abhängigkeit der Areopagrede von der Apolloniusüberlieferung macht Harnack geltend, daß gerade das entscheidende, die Anknüpfung an eine Altarinschrift, von Norden für Apollonius nicht beweiskräftig erwiesen worden ist.

Der Inhalt der Apostelgeschichte bietet uns keine Acta omnium apostolorum, sondern nur „Taten von Aposteln" in dem Umfang, wie er dem Verfasser zugänglich war; Ausführlicheres erfahren wir nur über Petrus und Paulus. Der eigentliche Held der Erzählung ist aber keiner von beiden, sondern Jesus selbst, wie er als der Auferstandene und im heiligen Geist Gegenwärtige seine Gemeinde durch die Apostel sammelt und ausbreitet von Jerusalem bis hinaus in die Heidenländer und in die Welthauptstadt Rom. Diese Siegesgeschichte wird in vier großen Hauptabschnitten erzählt. Der erste (Kap. 1—5) schildert die Urgemeinde in Jerusalem, und zwar ihre Gründung (Jesu Himmelfahrt 1, 1—12; die Ersatzwahl für Judas Ischariot 1, 13—26; die Ausgießung des Geistes am Pfingstfest und die Rede des Petrus mit ihrem Erfolg 2, 1—47) und ihre ersten Konflikte mit dem Synedrium (die Heilung des Lahmen und das Verhör des Petrus und Johannes wegen derselben 3, 1—4, 31; das innere Leben der Gemeinde und seine Bewährung gegenüber Ananias und

[1]) Hieher gehört, was Harnack (Neue Untersuch. 72 f.) über die Terminologie der Apostelgeschichte ausführt.

Sapphira 4, 32—5, 16; die Verhaftung und wunderbare Befreiung der Apostel, und ihre Entlassung auf Gamaliels Rat hin 5, 17—42). Der zweite Abschnitt (Kap. 6—12) erzählt den Übergang des Evangeliums zu den Heiden, und zwar dessen Veranlassungen (die Stephanusverfolgung 6, 1—8, 3; nachher die Einkerkerung und Befreiung des Petrus 12, 1—25) und seine stufenweise Entwicklung (Philippus in Samarien 8, 4—25; der Eunuch aus Äthiopien 8, 26—40; die Bekehrung und erste Wirksamkeit des Paulus 9, 1—30; Petrus in Lydda und Joppe 9, 31—43; die Bekehrung des Cornelius 10, 1—11, 18; die Gründung der Gemeinde zu Antiochien 11, 19—30). Der dritte Abschnitt (Kap. 13—20) enthält die Missionsreisen des Paulus, die erste (13, 1—14, 28) mit Barnabas nach Kleinasien samt der nachfolgenden Apostelversammlung in Jerusalem (15, 1—34), die zweite (15, 29—18, 22) mit Silas und Timotheus nach Mazedonien und Griechenland, die dritte (18, 23—21, 16) mit dem mehrjährigen Aufenthalt des Apostels in Ephesus (Apollos und die Johannesjünger, Predigt und Wundertaten in Ephesus, Aufruhr des Demetrius, Reise nach Mazedonien und Korinth, Totenerweckung in Troas, Abschiedsrede in Milet, Reise nach Jerusalem). Der vierte Abschnitt endlich schildert die Erlebnisse des Paulus in der Gefangenschaft zu Jerusalem (21, 17—23, 35; Gefangennehmung im Tempel, Verteidigungsrede an das Volk, Verhör im Synedrium, Verschwörung der Juden gegen ihn, Abführung nach Cäsarea), in Cäsarea (24, 1—26, 32: Verhör vor Felix, Appellation an den Kaiser, Verantwortung vor Festus und Agrippa) und in Rom (27, 1—28, 31: Seereise nach Italien mit dem Schiffbruch und der Überwinterung auf Malta, Verhandlungen mit der römischen Judengemeinde, zweijährige Wirksamkeit des Paulus in Rom).

Der Text der Apostelgeschichte weist in den verschiedenen Handschriften und sonstigen Textzeugen bedeutende Differenzen auf, und zwar stehen sich zwei Gruppen von Zeugen gegenüber, deren eine besonders durch die Codices ℵABCHLP vertreten wird, die andre dagegen durch Codex D und E, die Codices der Vetus Latina defgpw, die Randlesarten zur syrischen Philo-

xeniana, die sahidische Übersetzung, die Zitate bei Irenäus, Tertullian und andern Abendländern. Fr. Blaß hat seit 1894 die Ansicht vertreten, daß die zweite, meist weitläufigere dieser Textgestalten das ursprüngliche Konzept des Lukas darstelle, die erste dagegen die Reinschrift, welche er dem Theophilus überreicht habe; er hat dann dieselben beiden Gruppen auch im Lukasevangelium nachzuweisen gesucht. Die Nachprüfung namentlich durch B. Weiß, Zahn und Harnack hat ergeben, daß in der Tat manche Lesarten der zweiten Gruppe den Eindruck der Ursprünglichkeit machen. 4, 25 bietet sie gegenüber der einfach sinnlosen Lesart von ℵAB *ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου στόματος Δαυὶδ παιδός σου εἰπών* die richtige: *ὁ διὰ πνεύματος ἁγίου διὰ τοῦ στόματος Δαυὶδ παιδός σου εἰπών*. 11, 28 hat sie die erste „Wirstelle" erhalten in den Worten *ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις· συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν ἔφη εἷς ἐξ αὐτῶν ὀνόματι Ἄγαβος σημαίνων*. 12, 10 bietet sie mit der Lesart *κατέβησαν τοὺς ζ' βαθμοὺς καὶ προῆλθον* ein Detail, dessen nachträgliche Beifügung unverständlich wäre, während die Weglassung sich leicht erklärt. 13, 33 wird ihre auffallende Lesart *ἐν τῷ πρώτῳ ψαλμῷ* durch Origenes bestätigt. 19, 9 ist es wiederum ein anschaulicher Detailzug, daß Paulus täglich *ἀπὸ ὥρας ε' ἕως δεκάτης* im Hörsaal des Tyrannus gelehrt habe. 20, 15 gilt dasselbe von den Worten *καὶ μείναντες ἐν Τρωγυλλίῳ*, welche der geographischen Ausführlichkeit des Wirberichts durchaus entsprechen, während sie allerdings für den Zweck der Apostelgeschichte ohne Belang sind. 21, 16 ist die Lesart *οὗτοι δὲ ἤγαγον ἡμᾶς πρὸς οὓς ξενισθῶμεν, καὶ παραγενόμενοι εἴς τινα κώμην ἐγενόμεθα παρὰ Μνάσωνι Κυπρίῳ, μαθητῇ ἀρχαίῳ, κἀκεῖθεν ἐξιόντες ἤλθομεν εἰς Ἱεροσόλυμα* deutlicher als die von ℵABC, nach welcher das Quartier bei Mnason in Jerusalem zu denken wäre, wohin Paulus erst im folgenden Verse kommt. — Daneben finden sich aber nicht wenige Stellen, in denen der Text der zweiten Gruppe auf absichtlicher Korrektur zu beruhen scheint oder zur Erläuterung dienen soll. 1, 5 sind die Worte *ἕως τῆς πεντηκοστῆς* am Schluß des Verses sehr glossatorischer Art;

ebenso 2, 37 die Worte *τότε πάντες οἱ συνελθόντες καὶ ἀκούσαντες* am Anfang, und *ὑποδείξατε ἡμῖν* am Ende. 14, 2 ist die Bezeichnung *τῶν δικαίων* für Paulus und Barnabas der schlichteren *τῶν ἀδελφῶν* kaum vorzuziehen. 15, 2 enthält die Lesart *οἱ δὲ ἐληλυθότες ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ παρήγγειλαν αὐτοῖς τῷ Παύλῳ καὶ Βαρνάβᾳ καί τισιν ἄλλοις ἀναβαίνειν πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους εἰς Ἱερουσαλήμ, ὅπως κριθῶσιν ἐπ' αὐτοῖς περὶ τοῦ ζητήματος τούτου* eine katholisierende Verschiebung der Sachlage. 15, 20 und 29 ist das Verbot des Erstickten weggelassen, und als viertes Gebot wird eingesetzt *καὶ ὅσα μὴ θέλουσιν ἑαυτοῖς γίνεσθαι, ἑτέροις μὴ ποιεῖν.* Damit werden die vier Vorschriften ihrer ursprünglichen Beziehung auf die jüdischen Lebensgewohnheiten entrückt und zu moralischen Vorschriften umgestempelt, wie sie schon Tertullian verstanden hat. Es hat berechtigtes Staunen erregt, daß Harnack[1]) im Anschluß an G. Resch dieser Lesart den Vorzug gegeben hat, welche doch den Stempel einer spätern Zeit so deutlich an der Stirn trägt. 15, 34 sollen die Worte *ἔδοξε δὲ τῷ Σίλᾳ ἐπιμεῖναι αὐτοῦ· μόνος δὲ Ἰούδας ἐπορεύθη* sichtlich erklären, wieso trotz dem *ἀπελύθησαν* von V. 33 Silas nachher V. 40 doch wieder bei Paulus ist. 17, 34 ist die Weglassung der Damaris verdächtig; 18, 25 der Zusatz *ἐν τῇ πατρίδι,* der sich auf Alexandrien beziehen müßte. Diese sich widersprechenden Beobachtungen lassen es untunlich erscheinen, die „forma quae videtur Romana" von Blaß als Ganzes für die ältere Textform zu halten. Sie gibt eine Textgestalt wieder, die schon im zweiten Jahrhundert im Osten und Westen Verbreitung gefunden hat und manches Vorzügliche enthält; aber ob dies der Fall ist, muß in jedem einzelnen Fall sorgfältig erwogen werden. Über die Entstehung der Apostelgeschichte gibt sie uns keine nähere Auskunft.

Viel besprochen ist die Frage der Glaubwürdigkeit des Buches. Die alte Kirche hat nicht an derselben gezweifelt; schon bei Ignatius und Justin finden sich Spuren einer Benützung, und seit Irenäus, also seit dem Auftauchen

---

[1]) Die Apostelgeschichte 1908 S. 188 f.

eines kirchlichen Kanons überhaupt, befindet sich die Apostelgeschichte in demselben; sie bildet mit den Briefen zusammen den „Apostolus“ genannten Teil des werdenden Neuen Testamentes. Die Ebioniten bedienten sich ihrer ebensowenig wie der paulinischen Briefe, weil ihnen das Buch zu heidenfreundlich war; umgekehrt verwarfen die Marcioniten und Manichäer die Apostelgeschichte, weil sie ihnen zu viele Verbindungsfäden zwischen dem Christentum und dem Alten Testament enthielt; beiderseits gaben dogmatische Gründe, nicht historische Erwägungen den Ausschlag. Dagegen hat in neuerer Zeit F. Chr. v. Baur und seine Schule die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte aus dem Grund in Abrede gestellt, weil sie den paulinischen Briefen in ihrer Gesamtanschauung und in wichtigen Einzelheiten widerspreche. In den Briefen erscheine Paulus als der gesetzfreie Christ und Heidenapostel, die Zwölf als die gesetztreuen Judenapostel (namentlich im Galaterbrief); in der Apostelgeschichte sei gerade umgekehrt Petrus der erste Heidenbekehrer [1]) und befürworte die Freiheit vom Gesetz,[2]) während Paulus geflissentlich seine Anhänglichkeit an das Gesetz betone [3]) und gelegentlich selbst gesetzliche Zeremonien vollziehe.[4]) Der Verfasser der Apostelgeschichte hat nach Baur die Rollen der beiden Apostel geradezu vertauscht und alle Spuren eines Gegensatzes zwischen Paulus und den Uraposteln verwischt. Paulus erscheint von Anfang an im besten Einvernehmen mit der Urgemeinde; er beginnt seine Laufbahn als Schützling des Ananias und Barnabas; [5]) er reist fünfmal nach Jerusalem,[6]) während die Briefe nur von drei Reisen wissen; [7]) seine bittern Erfahrungen mit den Judaisten in Galatien und Korinth werden verschwiegen. Dafür wird ein vollständiger Parallelismus seiner Taten mit denen des Petrus durchgeführt: beide heilen einen Lahmen (3, 6 und 14, 10); beide machen auch ohne Berührung und Zuspruch

---

[1]) Kap. 10. — [2]) 15, 7 f. — [3]) 24, 14; 26, 22.
[4]) 16, 3; 18, 18; 21, 26.
[5]) 9, 10 f.; 9, 27; 11, 25; 12, 25.
[6]) 9, 26; 11, 30; 15, 4; 18, 22; 21, 17
[7]) Gal. 1, 18; 2, 1; Röm. 15, 25.

Kranke gesund (5, 15 und 19, 12); beide erteilen durch Handauflegung den heiligen Geist (8, 17 und 19, 6); beide überwinden einen Zauberer (8, 20 und 13, 10); beide auferwecken einen Toten (9, 40 und 20, 10); beide erleben eine Ekstase (10, 10 und 22, 17); beide protestieren gegen anbetende Huldigung (10, 26 und 14, 15); beide werden wunderbar aus dem Gefängnis befreit (12, 7 und 16, 26). Aus allen diesen Umständen schloß die Tübinger Schule, der Verfasser der Apostelgeschichte habe die Tendenz verfolgt, durch seine Darstellung des Urchristentums die alten Gegensätze des Petrinismus und Paulinismus, des Judenchristentums und Heidenchristentums zu versöhnen und ein gemeinchristliches Bewußtsein im Sinne der werdenden katholischen Kirche zu pflanzen; er habe eine unionistische Schrift schreiben wollen, und die Kirche habe dieselbe gern in den Kanon aufgenommen, weil sie als erläuternder und mildernder Kommentar zu den Briefen des Paulus dienen konnte. — Eine bedeutungsvolle Modifikation erlebte diese Auffassung durch Overbeck in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte. Er faßt die Abweichungen der Apostelgeschichte von den paulinischen Briefen nicht als tendenziöse Änderungen, sondern als unabsichtliche Zeichen einer spätern Zeit, in welcher die Eigenart des Paulus bereits nicht mehr verstanden worden sei. Als diese Zeit denkt sich Overbeck den Anfang des zweiten Jahrhunderts. Damals war das Judenchristentum bedeutungslos geworden; die Kirche hatte sich in vollem Gegensatz zu den Ansprüchen des jüdischen Volkes entwickelt und dafür unter den Heiden so viele Anhänger gefunden, daß sie bereits den Argwohn der römischen Behörden auf sich lenkte. Nun denkt sich Overbeck den Zweck der Apostelgeschichte als einen wesentlich apologetischen: sie wolle zeigen, daß das Christentum Schutz und Wohlwollen des römischen Staates und seiner Beamten verdiene und zur Zeit der Apostel auch wirklich genossen habe. Deshalb trete den beständigen Feindseligkeiten von jüdischer Seite (das Synedrium 4, 1 f.; die Stephanusverfolgung 6, 8 f.; Herodes Agrippa I 12, 1 f.; die Juden im pisidischen Antiochien, in Ikonium, Lystra, Thessalonich, Beröa, Korinth,

Ephesus,[1]) Jerusalem, Cäsarea) das unparteiische Verhalten der römischen Behörden bezeichnend gegenüber: das römische Bürgerrecht des Paulus wird respektiert;[2]) in Philippi wird er nach kurzer Haft freigelassen; in Korinth erklärt sich der Prokonsul Gallio für inkompetent; in Ephesus beruhigt der Stadtschreiber die von Demetrius aufgereizte Volksmenge durch den warnenden Hinweis auf die römische Rechtsordnung; in Jerusalem entreißt ihn der Kommandant der Burg Antonia den Juden und schafft ihn nach Cäsarea; seine Appellation an den Kaiser wird von dem Prokurator Festus ohne Bedenken angenommen; in Rom wird ihm leichte Haft bewilligt, bei welcher er ungestört predigen kann, und über seine Hinrichtung daselbst schweigt der Erzähler.[3]) Wo diese apologetisch-antijüdische Tendenz zutage tritt, da hört auch für Overbeck die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte auf, und mit Baur und andern ist er darin einig, daß die beiden ersten Teile des Buchs (Kap. 1—12) von Legendenstoffen durchsetzt seien, namentlich wo sie Wunderbares erzählen; auch ihm ist der Galaterbrief der Hauptbelastungszeuge gegen die Apostelgeschichte. Das Gewicht aller dieser Gründe ist nun freilich in neuerer Zeit erheblich abgeschwächt worden durch die Loman-Stecksche Anschauung (s. oben S. 34 f.), welche auch die paulinischen Hauptbriefe dem zweiten Jahrhundert zuweist und die Darstellung der Apostelgeschichte in manchen Stücken historisch begreiflicher findet als die der Briefe. Wer aber diese Hypothese ablehnt, wie wir getan haben, der ist verpflichtet, sich mit den Bedenken der Tübingerschule auseinanderzusetzen. Besteht ein Widerspruch zwischen der Apostelgeschichte und dem wirklichen Verlauf der Geschichte des Urchristentums?

Den Mittelpunkt dieser Frage bildet die Stellung der ältesten Christen zum mosaischen Gesetz. Es ist Tatsache, daß die verschiedene Auffassung desselben mehr, als man sich früher klar machte, die ersten Christengenerationen beschäftigt und gelegentlich auch entzweit hat. Wer sich

---

[1]) 20, 19. — [2]) 16, 37 f.; 22, 25 f.

[3]) Über den Schluß der Apostelgeschichte s. S. 97 f.

aus der nachexilischen Literatur und aus den Reminiszenzen des Talmud an jene Zeit überzeugt hat, welche dominierende Stellung das Gesetz im Leben der Juden zur Zeit Jesu einnahm, der weiß von vornherein, daß eine Religion, deren Begründer nach Herkunft und Lebensweise ein Jude war, und die dennoch ihrem tiefsten Wesen und Wert nach zur Weltreligion bestimmt war, nicht ohne heftige Erschütterungen die engen Bande ihres geschichtlichen Ursprungs sprengen und zum klaren Bewußtsein ihrer selbst ausreifen konnte. Jesus hatte seine Wirksamkeit als die Erfüllung des Gesetzes bezeichnet,[1] als die Verwirklichung dessen, was Gott mit den Forderungen des Gesetzes gewollt habe, nämlich der Gottesherrschaft unter den Menschen. Weil er aber diese Gottesherrschaft als eine innerliche, von umgewandelten Herzen aus sich verbreitende predigte, sah er sich in manchen Einzelfällen veranlaßt, die Verpflichtungskraft der einzelnen gesetzlich vorgeschriebenen Handlungen (Sabbatruhe, Waschungen etc.) nach ihrem Verhältnis zu den Grundforderungen der Gottes- und Nächstenliebe abzustufen, und geriet so in den Konflikt mit der pharisäischen Frömmigkeit, der ihn ans Kreuz gebracht hat. Eine bestimmte Anweisung über das künftige Verhalten seiner Jünger zum Gesetz hinterließ er nicht, ebensowenig über die Stellung künftiger Jünger aus den Heiden. Die persönliche Anhänglichkeit an ihn, welche den Grundton der jungen Gemeinde bildete, konnte sich in einem verschiedenen Verhalten zum Gesetz äußern, und hier erhebt sich nun die Frage, ob dieses verschiedene Verhalten in der Apostelgeschichte richtig gezeichnet oder verzeichnet erscheint. Der Maßstab, den wir anzulegen haben, sind die paulinischen Briefe, diese kostbare Quelle ersten Ranges. Aus ihnen erfahren wir, daß es in der Urgemeinde eine judaistische Richtung gab, welche nur Beschnittene als Gemeindeglieder anerkennen wollte und daher die Beschneidung der Heidenchristen als Verpflichtung derselben zum Halten des Gesetzes verlangte.[2] Die Sendlinge dieser

---

[1] Matth. 5, 17.
[2] Gal. 2, 4; 5, 2 f.; 6, 12 f.

Richtung erhoben in den Gemeinden des Paulus die Anklage gegen ihn, er wolle ein selbsterdachtes leichtes Evangelium predigen,[1]) welches ein falsches Vertrauen auf die Gnade erzeuge.[2]) Im Gegensatz zu ihm, den sie nicht als Apostel anerkannten, rühmten sie die Zwölf als die großen, wahren Apostel,[3]) denen Paulus alles verdanke, was er sei.[4]) Der Apostel redet von ihnen mit einer für uns beinahe befremdlichen Heftigkeit; er nennt sie falsche Brüder, falsche Sendboten, trügliche Arbeiter, ja Satansdiener, und spricht einen feierlichen Fluch über sie aus.[5]) Um so bemerkenswerter ist es, daß er ganz anders von den Zwölfen redet. Dieselben sind ihm keineswegs identisch mit seinen judaistischen Gegnern; vielmehr anerkennt er sie als die Männer, welche vor ihm Apostel gewesen seien,[6]) den Herrn gesehen haben[7]) und in seiner Kraft arbeiten, nur auf einem andern Arbeitsgebiet.[8]) Sie verkündigen wie er den Versöhnungstod und die Auferstehung Jesu als Zeugen der Wahrheit[9]) und haben ihm in Jerusalem den Handschlag der Gemeinschaft (nicht des Abschiedes und der Trennung) gegeben.[10]) Wohl weiß sich Paulus unabhängig von ihnen zum Apostel berufen und verbittet sich jeden Hinweis auf eine höhere Autorität der Zwölf;[11]) aber sie sind ihm die „Angesehenen" in der Urgemeinde, denen er freudig von seinen Erfolgen in der Heidenmission erzählt hat.[12]) Gegenüber Petrus in Antiochien betont er, daß Petrus im Grunde mit ihm übereinstimme und das Gesetz nicht mehr als Heilsbedingung ansehe;[13]) eben deshalb braucht er für die Entfernung des Petrus vom Tisch der Heidenchristen den Ausdruck „Heuchelei",[14]) und wir sind nicht berechtigt, denselben für leidenschaftliche Übertreibung zu erklären. Paulus kennt also ein Judenchristentum (das der Urapostel), welches zwar in richtiger Erinnerung an die Stellung Jesu zum Gesetz

---

[1]) Gal. 1, 10. — [2]) Röm. 3, 8; 6, 1. 15.
[3]) 2. Kor. 11, 5; 12, 11; Gal. 2, 6. — [4]) Gal. 1, 1. 12.
[5]) 2. Kor. 11, 26; Gal. 2, 4; 2. Kor. 11, 12. 15; Gal. 1, 6 f.; 5, 10 f.
[6]) Gal. 1, 17. — [7]) 1. Kor. 9, 1. — [8]) Gal. 2, 8.
[9]) 1. Kor. 15, 3. 11. 15. — [10]) Gal. 2, 9. — [11]) Gal. 2, 6.
[12]) Gal. 2, 2. — [13]) Gal. 2, 16. — [14]) Gal. 2, 12.

persönlich an den Lebensformen desselben festhielt, dem aber in Bezug auf die Erlangung des Heils die Gabe Gottes in Christus an die Stelle der menschlichen Gesetzeserfüllung getreten war, und welches die im Glauben zu ergreifende Gnade Gottes auch den Heiden gönnte. Er selber freilich wußte, daß ihm durch seine persönliche Lebensführung vom Pharisäer zum Heidenapostel eine besondre Aufgabe neben den Zwölfen gegeben war: die Verkündigung des Evangeliums von Christus in seiner universalen Bedeutung, mit dem klaren Bewußtsein seines Unterschieds von aller vorchristlichen Religion, Judentum wie Heidentum. Er konnte bei aller fortdauernden Ehrfurcht vor dem Gesetz als einer göttlichen Ordnung[1]) dennoch aus eigner Erfahrung bezeugen, daß es niemanden gerecht mache, weil seine Wirkung durch das Fleisch gehindert, ja der Widerspruch des Menschen durch seine Gebote herausgefordert, die sündliche Neigung zur bewußten Übertretung gesteigert werde.[2]) Was das Gesetz vergebens verlangt hatte, das sah Paulus durch Christus und seinen Geist in den Gläubigen verwirklicht; Christus ist ihm des Gesetzes Ende,[3]) und nun weiß er sich unter das Gesetz Christi gestellt.[4]) Angesichts des nun geoffenbarten Heilswegs der Rechtfertigung durch den Glauben hat der religiöse Unterschied zwischen Beschneidung und Vorhaut keinen Sinn mehr;[5]) er gehört zu den „Elementen der Welt“, von welchen der Christ frei geworden ist.[6]) Eben deshalb aber haftete seine Aufmerksamkeit nicht einmal negativ-polemisch mehr an den Einzelheiten der gesetzlichen Lebensweise. So wenig er dieselbe an seinen Heidenchristen sehen wollte, so wenig Bedenken trug er, im Umgang mit Juden und Judenchristen unbefangen auf ihre Weise zu leben.[7]) Um auch von seinem Volk, das er zu lieben fortfuhr, möglichst viele zu gewinnen, wurde er

---

1) Röm. 7, 12. — 2) Gal. 2, 16; Röm. 8, 3; 7, 5 f.; 4, 15.
3) Röm. 10, 4. — 4) Röm. 3, 27; 8, 2; 1. Kor. 9, 21; Gal. 6, 2.
5) 1. Kor. 7, 19; Gal. 3, 28; 5, 6; 6, 15.
6) Gal. 4, 3. 9; Kol. 2, 8.
7) Vgl. Harnack, Neue Untersuch. S. 28 f.

„den Juden ein Jude“,[1]) nicht um Gott damit zu verpflichten, wohl aber im Anschluß an die alte nationale Sitte. Ebenso wurde er „den Schwachen ein Schwacher“;[2]) die Bedenken mancher (wohl besonders jüdischer) Christen gegen Fleischessen und Weintrinken[3]) teilte er zwar nicht, weil er wußte, daß ihm auf diesem Gebiet der natürlichen Gottesgaben alles erlaubt sei;[4]) aber er hütete sich, die Schwachen durch sein Beispiel zu einem Handeln gegen ihr Gewissen zu verleiten;[5]) auch seine Gemeinden ermahnte er, alles ihr Tun in solchen streitigen Fragen unter den Gesichtspunkt der Verherrlichung Gottes[6]) und der Förderung christlicher Gemeinschaft zu stellen.[7]) Gewiß bedurfte es großer Weisheit, um ohne Verleugnung des als prinzipiell richtig Erkannten solch persönliches Entgegenkommen zu üben; aber niemand, der erziehend wirken will, wird je den Grundsatz: „fortiter in re, suaviter in modo“ entbehren können.

Wie verhält sich nun zu diesen Angaben der Briefe die Darstellung der Apostelgeschichte? In allen wesentlichen Punkten übereinstimmend. Auch sie weiß von Leuten in Jerusalem, welche den Heidenchristen Beschneidung und Gesetz auferlegen wollten,[8]) und kennzeichnet dieselben als ehemalige Pharisäer[9]) und Eiferer um das Gesetz.[10]) Es wird nicht verhehlt, daß ihre Forderungen in Antiochien und Jerusalem heftige Diskussionen hervorriefen.[11]) Die Urapostel stimmen darin mit ihnen überein, daß sie für ihre Person den jüdischen Kultus mitfeiern[12]) und anfangs nur unter den Juden Mission treiben.[13]) Aber im Unterschied von jenen lassen sie sich durch den Gang der Ereignisse seit der Stephanusverfolgung dazu bewegen, die Ausdehnung der Gemeinde über Israel hinaus und selbst die Gründung einer heidenchristlichen Gemeinde in Antiochien nachträglich gutzuheißen.[14]) Die Cornelius-

---

1) 1. Kor. 9, 19 f.; 10, 32 f. — 2) 1. Kor. 9, 22; 2. Kor. 11, 29.
3) Röm. 14, 2. 21. — 4) 1. Kor. 6, 12; 10, 23. — 5) 1. Kor. 8, 13.
6) 1. Kor. 10, 31. — 7) Röm. 14, 19. — 8) 15, 1. 5.
9) 15, 5. — 10) 21, 20. — 11) 11, 2 f.; 15, 2. 7.
12) 2, 46; 3, 1; 5, 12. 21. 42. — 13) 1, 8; 5, 16; 8, 1; 9, 32.
14) 11, 20 f.

geschichte zeigt, wie die einfachen Galiläer hiebei ein wahres Grauen vor der Tischgemeinschaft der Unbeschnittenen zu überwinden hatten;[1]) aber sie überwanden es durch die Erwägung, daß der Glaube an Jesus, der ihnen selber das Höchste war, sichtlich auch bei den gebornen Heiden seine Wirkungen übte.[2]) Auch die Heidenmission des Paulus besprechen Petrus und Jakobus auf der Apostelkonferenz in Jerusalem zustimmend; immerhin steht Petrus mit seiner Bemerkung, daß auch die Juden an dem Joch des Gesetzes schwer getragen haben,[3]) der Denkweise des Paulus näher als Jakobus, welcher sich gegen eine Entfremdung auch der Judenchristen vom Gesetz verwahrt[4]) und die Gefühle der Judenchristen durch die vier Enthaltungen des „Aposteldekrets" zu schonen rät.[5]) Die Leiter der Urgemeinde billigen somit die Heidenmission, wirken aber selbst unter Israel weiter. Paulus ist von Anfang an zum Heidenapostel berufen[6]) und hält unbedenklich mit den Heiden Tischgemeinschaft;[7]) aber die Liebe zu seinem Volk und die Erwägung, daß empfängliche Heiden am ehesten als Proselyten in den Synagogen der Juden zu finden seien, veranlaßt ihn, jeweilen zuerst die Synagoge aufzusuchen; erst wenn ihm hier das Wort abgeschnitten wird, wendet er sich an die Heiden allein.[8]) An diese fortdauernden Beziehungen des Paulus zur Judenschaft knüpfte sich die Meinung der römischen Beamten, er vertrete lediglich eine Richtung des Judentums[9]) und könne daher die Rechte des Judentums als einer religio licita für sich in Anspruch nehmen. Erst als das Christentum sich unzweideutig als eine neue, besondre Religion enthüllte, ging der römische Staat zur Verfolgung über. Im Verkehr mit den Juden nun hält sich Paulus an die jüdischen Lebensgewohnheiten; er beschneidet den Timotheus, der als Sohn einer jüdischen Mutter ohnehin ein Halbjude war, um ihm den freien Zugang zu den Juden von Stadt

---

[1]) 10, 14. 28; 11, 3. — [2]) 11, 17; 15, 11.
[3]) 15, 10. — [4]) 21, 21. — [5]) 15, 20 f.
[6]) 9, 15; 22, 15; 26, 17 f. — [7]) 16, 34; 27, 35 f.
[8]) 13, 46; 18, 6; 19, 9; 28, 28. — [9]) 18, 15; 23, 29; 25, 19.

zu Stadt möglich zu machen;[1]) er übernimmt in Jerusalem die Kosten für die Lösung eines Nasiräergelübdes, um den Judenchristen zu beweisen, daß ihm an der bloßen Unterlassung der gesetzlichen Zeremonien nichts gelegen sei.[2]) In diesem Sinn ist auch die mehrmalige Versicherung des Apostels zu verstehen, daß er nichts gegen das Gesetz getan habe;[3]) er ist sich keines Antinomismus, keines revolutionären Vorgehens gegen das Gesetz bewußt, weil er im Umgang mit denen, an welche das Gesetz ein Recht hatte, stets rücksichtsvolle Liebe hatte walten lassen. Man kann dieses Benehmen des Paulus mit Porphyrius und Julian zweideutig nennen, und über seine innere Begründung würden wir nur schwer ins klare kommen, wenn wir nicht die Aussagen der paulinischen Briefe hätten, die uns zeigen, wie und warum Paulus allen alles zu werden strebte, nicht als gewandter Jude, sondern einem einzigartigen Beruf getreu, der ihn, den geborenen Juden, den Heiden zu predigen nötigte. So stimmt das Bild der Apostelgeschichte im wesentlichen mit dem der Briefe überein.

Doch man wendet ein: warum schweigt die Apostelgeschichte über so manche Einzelheiten, welche jenen Kampf um das Gesetz in der Urgemeinde erst recht ins Licht stellen? Lukas schweigt über den Aufenthalt des Paulus in Arabien und bringt ihn möglichst rasch nach Jerusalem zu den Uraposteln.[4]) Er schweigt über die Beschneidung des Heidenchristen Titus, welche dem Apostel in Jerusalem zugemutet und von ihm abgelehnt wurde,[5]) und erzählt dafür kurz darauf die Beschneidung des Timotheus in Lystra.[6]) Er schweigt über die Szene zwischen Paulus und Petrus in Antiochien, welche einen so tiefen Stachel im Gedächtnis der Judenchristen hinterlassen hat,[7]) und bietet als harmlosen Ersatz dafür einen Streit zwischen Paulus und Barnabas in Antiochien, ob Markus auf die zweite Missionsreise mitzunehmen sei.[8]) Er schweigt über

---

[1]) 16, 3 διὰ τοὺς Ἰουδαίους τοὺς ὄντας ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις.

[2]) 21, 20 f.; das Haarscheren in Kenchreä 18, 18 bezieht sich dagegen nach der Wortstellung auf Aquila, nicht auf Paulus.

[3]) 25, 8; 28, 17. — [4]) 9, 26.

[5]) Gal. 2, 3. — [6]) 16, 3. — [7]) Gal. 2, 11 f. — [8]) 15, 36 f.

die schweren Wirren, welche durch judaistische Agitatoren in Galatien und Korinth erregt wurden, wie auch über das Verhalten der Urgemeinde zur Gefangennehmung des Paulus in Jerusalem. Während er so viel über die äußern Schicksale des Apostels zu erzählen weiß, hat er über die Gedankenwelt des Paulus, wie sie uns in den Briefen entgegentritt, wenig mitzuteilen. Tritt nicht in diesem Schweigen die Tendenz auf Ausgleichung der Apostelgestalten und ihrer Eigentümlichkeiten am beredtesten zutage? — Darauf ist ein Zwiefaches zu erwidern. Erstlich ist noch nie bewiesen worden, daß der Verfasser der Apostelgeschichte die paulinischen Briefe gelesen hat. Wir haben dies schon früher (S. 201) bei Anlaß des Lukasevangeliums konstatiert, und auch die Lücken der Apostelgeschichte erklären sich am einfachsten aus der Annahme, daß Lukas erzählt, was er weiß (sei es als Augenzeuge, oder durch Mitteilungen andrer), und wie er es weiß oder zu wissen glaubt. Dabei konnten ihm einzelne Fehler mitunterlaufen: 5, 36 läßt er den Gamaliel von Theudas reden, welcher nach Josephus erst zehn Jahre später auftrat, und von dem viel ältern Galiläer Judas als nach Theudas gekommen; 9, 26 f. verkehrt Paulus in Jerusalem mit „den Aposteln“, während er nach Gal. 1, 18 f. nur Petrus und Jakobus den Bruder des Herrn gesehen hat; 9, 30 reist Paulus von Cäsarea zur See nach Tarsus, während er nach Gal. 1, 21 Syrien und Cilicien aufgesucht hat; 11, 30 und 12, 25 überbringt Paulus mit Barnabas die Kollekte der Antiochener nach Jerusalem, während er Gal. 1, 22 von einer solchen zweiten Reise schweigt; im 15. Kapitel hat Lukas den Verhandlungen in Jerusalem vielleicht etwas zu viel Feierlichkeit und offiziellen Charakter aufgeprägt und namentlich die freundschaftliche Verabredung wegen der vier Enthaltungen zu sehr als „Aposteldekret“ gefaßt, während Paulus sich Gal. 2, 6. 10 berechtigt glaubt, davon zu schweigen als von einer Sache ohne prinzipielle Bedeutung, auf die er deshalb auch 1. Kor. 8 f. nicht zurückkommt; 17, 14 läßt Lukas den Timotheus von Beröa nach Thessalonich zurückkehren, während dies nach 1. Thess. 3, 1 f. von Athen aus geschehen ist (s. oben S). 23. Solcher

kleiner Versehen würden vielleicht noch mehrere an den Tag kommen, wenn wir zu allem Erzählten einen paulinischen Parallelbericht hätten; aber von einer absichtlichen Entstellung der Tatsachen kann nirgends im Ernst die Rede sein. — Zweitens ist der Zweck der Apostelgeschichte in seinem Unterschied von dem der Briefe ins Auge zu fassen. Paulus schreibt namentlich in den Hauptbriefen zur Verteidigung seines schmählich angegriffenen Evangeliums und notgedrungen auch seines Apostelberufs; da muß seine Person hervortreten, und die andern Arbeiter treten zurück. Lukas dagegen will keine Biographie des Paulus schreiben, sondern eine Siegesgeschichte des Evangeliums, in welcher die einzelnen „Rüstzeuge" nur so weit in Betracht kommen, als sie zu dieser Geschichte grundlegend mitgeholfen haben. Es macht Lukas Freude, einen gewissen (wiewohl nicht mechanisch durchgeführten) Parallelismus zwischen den beiden größten, Petrus und Paulus walten zu lassen, weil beide nur als Sendboten Jesu, des eigentlichen Subjektes der Apostеltaten, etwas zu bedeuten haben. Aus derselben Auffassung geht es hervor, daß keine Persönlichkeit, weder Paulus noch ein andrer, den Aposteltitel im Singular oder eine andre Ehrenbezeichnung enthält; nur von „den Aposteln" hören wir, und diese sind entweder die Zwölf, oder Paulus und sein Begleiter.[1]) Von Reden teilt Lukas nur soviel mit, als zur Charakteristik der Sprechenden dienlich ist, nämlich drei des Petrus (die Pfingstpredigt an die Juden 2, 14—36; die Rede an das Volk nach der Lahmenheilung 3, 12—26; die Predigt im Haus des Cornelius 10, 34—43) und sechs des Paulus (die Rede im pisidischen Antiochien an die Juden 13, 16—41; auf dem Areopag an die Heiden 17, 22—31; in Milet an die Ältesten von Ephesus 20, 18—35; die Verteidigungsrede in Jerusalem an das Volk 22, 1—21; die Rede vor Felix in Cäsarea 24, 10—21; vor Festus und Agrippa 26, 2—23). Wie Lukas von andern Reden den Inhalt nur andeutet (Petrus vor dem Synedrium 4, 9—12 und 5, 29—32; an der Apostelkonferenz 15, 7—11; Paulus in Lystra

[1]) 14, 4. 14.

14, 15—17; in Rom 28, 17—20), so sind auch die größern Reden weder freie Erfindung des Lukas, der kein Thukydides sein will, noch stenographisch genaue Berichte, sondern lukanisch stilisierte Ausführungen von Grundgedanken, welche ihm aus eigner Erinnerung oder aus sonstiger Überlieferung bekannt waren. Somit leistet die Vergleichung der Apostelgeschichte mit den so anders gearteten Briefen gerade den besten Beweis für die wesentliche Zuverlässigkeit ihres Inhalts. Die moderne Abneigung gegen Wundererzählungen wird nur zum Schaden der Sache und zur Ablenkung des Urteils mit den literarkritischen Erwägungen vermengt, wie es noch jüngst Harnack wenigstens in Bezug auf die Himmelfahrts- und Pfingstgeschichte begegnet ist. Der dogmatisch unbefangene Leser wird immer wieder in dem Verfasser der Apostelgeschichte einen wahrheitsliebenden, hochsinnigen Erzähler zu schätzen wissen.

IV. Die johanneischen Schriften.

§ 26. Die Apokalypse.

Zöckler in Strack-Zöcklers Komm. V² 1898. — Bauer in Holtzmanns Handkomm. IV³ 1908. — Bousset in Meyers Komm. XVI⁶ 1906. — J. Weiß in den Schriften des Neuen Testaments II² 1908. — J. Weiß, Die Offenbarung des Johannes 1904. — Wellhausen, Analyse der Offenbarung Johannis 1907. — Lücke, Versuch einer vollst. Einleitung in die Offb. des Joh. 1852. — Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II 1900. — Schlatter, Das A. T. in der johanneischen Apokalypse 1913.

Die letzte Gruppe der neutestamentlichen Schriften, deren Entstehung wir zu besprechen haben, besteht aus den fünf Büchern, welche die Überlieferung dem Apostel Johannes zuschreibt. Johannes, der Sohn des galiläischen Fischers Zebedäus[1]) und der Salome,[2]) ist der Jünger, welcher neben Petrus in der urchristlichen Überlieferung am meisten unter den Zwölfen hervortritt. Gleich nach Petrus und Andreas wird er mit seinem Bruder Jakobus mitten aus seiner Berufsarbeit von Jesus zur Nachfolge und zum Dienst eines „Menschenfischers" berufen.[3]) Mit Jakobus zusammen erscheint er in den Apostelverzeichnissen,[4]) und zwar unter den drei Jüngern, welche Jesus am nächsten stehen; Petrus, Jakobus und Johannes sind allein zugegen bei der Auferweckung der Jairustochter[5]) bei der Verklärung Jesu[6]) und bei dem Gebetskampf Jesu in Gethsemane;[7]) an ihre und des Andreas Frage nach dem Zeitpunkt der Zerstörung des Tempels knüpft sich die große Parusierede.[8]) Jesus nannte die beiden Zebedäussöhne

---

[1]) Mark. 1, 19. — [2]) Mark. 15, 40 vgl. mit Matth. 27, 56.
[3]) Mark. 1, 19 f.
[4]) Mark. 3, 17; Matth. 10, 2; Luk. 6, 14; Apg. 1, 13.
[5]) Mark. 5, 37. — [6]) Mark. 9, 2.
[7]) Mark. 14, 33. — [8]) Mark. 13, 3.

Βοανηργές,[1]) und diese aramäische Bezeichnung wird von Markus durch *υἱοὶ βροντῆς* erklärt. Die Deutung ist angezweifelt worden; aber sie wird bestätigt durch den inschriftlich bezeugten Eigennamen Ragesbala („Baal donnert") und durch die Erzählung Luk. 9, 54, wo Jakobus und Johannes auf eine ungastliche Samariterstadt Feuer vom Himmel, d. h. ein Unwetter mit Donner und Blitz herabrufen wollen. Übrigens braucht der Name deswegen nicht bloß ein ironischer Hinweis auf die oft unüberlegte Hitze der beiden Brüder zu sein, die sich mit Unduldsamkeit[2]) und ehrgeizigen Erwartungen[3]) verband; er kann auch wie der Name Kephas eine Weissagung enthalten, daß nämlich diese zwei in besondrer Weise Gottesstimmen[4]) an ihre Zeitgenossen sein und einen geheiligten Feuereifer für Gottes Sache entfalten werden. In der Apostelgeschichte erscheint Johannes als der Führer der Urgemeinde neben Petrus: er heilt mit ihm den Lahmen an der Tempelpforte und verantwortet sich darüber vor dem Volk und dem Synedrium;[5]) er vollzieht mit Petrus die Aufnahme der Samariter in die Gemeinde;[6]) er unterredet sich als eine der Säulen der Gemeinde auf der Apostelkonferenz in Jerusalem mit Paulus und gibt ihm den Handschlag der Gemeinschaft.[7]) — Was die kirchliche Tradition weiter von Johannes zu erzählen weiß, ist zum Teil Folgerung aus den synoptischen Angaben; dahin gehört die von E. Schwartz und Wellhausen weit überschätzte Angabe des Papias, Johannes sei wie sein Bruder Jakobus durch die Juden umgebracht worden. Diese durch Philippus Sidetes und Georgius Hamartolus uns erhaltene Notiz wird nur scheinbar durch Aphraates und das syrische Martyrologium von 411 bestätigt. Sie beruht entweder auf einer Verwechslung des Apostels Johannes mit dem Täufer, oder sie ist ein ungeschickter Versuch, die Weissagung Jesu Mark. 10, 39 als wörtlich erfüllt hinzustellen, wie es in andrer Weise durch die Sage von dem unschädlichen Ölmartyrium oder Giftbecher des Johannes in Rom versucht worden ist. Zum

---

[1]) Mark. 3, 17. — [2]) Mark. 9, 38. — [3]) Mark. 10, 35.
[4]) Vgl. Ps. 29, 3 f. — [5]) 3, 1 f. — [6]) 8, 14 f. — [7]) Gal. 2, 9.

andern Teil enthält der Traditionsstoff Folgerungen aus den dem Johannes zugeschriebenen Schriften: an die Apokalypse knüpfte sich die Sage von der Verbannung des Apostels nach Patmos unter Domitian und seiner Rückkehr unter Nerva, vielleicht auch (wegen 14, 4) die Sage von seiner lebenslänglichen Jungfräulichkeit, welche ihn der besondern Freundschaft Jesu und des Beschützeramtes an seiner Mutter würdig gemacht habe; aus dem Schluß des Evangeliums[1]) bildete sich die Legende, Johannes sei überhaupt nicht gestorben, sondern lebe noch im Grabe oder sei aus demselben unmittelbar ins Paradies versetzt worden. Von diesen Mißverständnissen und von den abenteuerlichen Geschichten der Johannesakten des Leucius Charinus, aus denen manche Einzelzüge in die kirchliche Legende übergegangen sind, hebt sich deutlich die Tradition über den Aufenthalt des Apostels in Kleinasien ab, speziell über Ephesus als seinen gewöhnlichen Wohnort. Erzählungen wie die von dem geretteten Jüngling (bei Clemens Alex.), von der Flucht des Johannes vor Kerinth aus dem Badehaus (bei Irenäus), von dem wiederholten Liebesgebot des greisen Apostels an die Gemeinde (bei Hieronymus) tragen etwas von dem Unerfindbaren, Originalen an sich, was auf den Donnersohn der alten Überlieferung hinweist. Daß die spätere Zeit des Apostels in Ephesus verlaufen sei, wird allerdings erst von Irenäus (ca. 185) ausdrücklich behauptet,[2]) bald nachher von Polykrates von Ephesus (ca. 190)[3]) und dem Antimontanisten Apollonius (ca. 197).[4]) Ignatius schweigt in seinem Brief an die Epheser von Johannes, während er Paulus ehrenvoll erwähnt;[5]) aber der Zusammenhang zeigt, daß er dabei speziell an Paulus als Märtyrer denkt, als einen der *εἰς θεὸν ἀναιρούμενοι,* zu welchen Johannes nicht gehörte, und unmittelbar vorher sagt er, die Gemeinde zu Ephesus habe stets mit „den Aposteln" verkehrt, also nicht nur mit Paulus.[6]) Die übrigen „apostolischen Väter" (Clemens, Barnabas, Hermas) hatten

---

[1]) 21, 23. — [2]) Haer. III, 1, 1; III, 3, 4.
[3]) Eus. Kg. III, 31, 3; V, 24, 3.
[4]) Eus. Kg. V, 18, 14. — [5]) Eph. 12, 2. — [6]) Eph. 11, 2.

keine natürliche Veranlassung, des Johannes zu erwähnen, und was Polykarp von Smyrna betrifft, so liegen bestimmte Aussagen seines Zuhörers [1]) Irenäus vor, daß Polykarp den Johannes und andre Augenzeugen des Lebens Jesu persönlich gekannt und oft habe erzählen hören.[2]) Über diese Beziehungen des Polykarp zu Johannes schweigt allerdings die legendenhafte Biographie Polykarps, welche Pionius in Smyrna († 250) verfaßt haben soll; aber ihre Angabe, daß Polykarp von seinem Vorgänger Bukolus zum Nachfolger gewünscht, von der Gemeinde gewählt und von den Nachbarbischöfen in sein Amt eingesetzt worden sei, steht nicht in einem ausschließenden Gegensatz zu der des Irenäus,[3]) daß ihn Apostel zum Bischof eingesetzt hätten. Wahl durch die Gemeinde und Weihe durch die gerade anwesenden Angesehenen schlossen sich in jener Zeit nicht aus; viel eher könnte man die Beschreibung der überhaupt zweifelhaften Vita Polycarpi schematisch dem spätern Brauch nachgeahmt finden. Außer Polykarp weiß Irenäus aber auch von andern *πρεσβύτεροι* in Asien, welche Johannes noch gekannt hatten;[4]) zu ihnen gehörte Papias von Hierapolis.[5]) Nun ist aber der „Jünger des Herrn“ Johannes, von welchem Irenäus redet, nach unzweideutigen Stellen der Apostel und nicht irgend ein andrer.[6]) Somit geht die Kunde von der Wirksamkeit des Johannes in Kleinasien durch Irenäus und Polykarp bis in die Lebenszeit des Apostels selber hinauf, und sie wird nicht widerlegt durch einige irrige Angaben, welche Irenäus nach Mitteilungen jener *πρεσβύτεροι* über Lebensumstände und Worte Jesu macht.[7]) Seine Aussagen zu einer „dreisten Fälschung“ zu stempeln, ist ein verzweifeltes Auskunftsmittel. Das Ende des Johannes in hohem Alter unter Trajan [8]) hat noch Tertullian ohne alle Ausschmückungen als ein natürliches gekannt.[9])

---

[1]) Haer. III, 3, 4; Brief an Florinus bei Eus. Kg. V, 20, 5 f.
[2]) Eus. Kg. V, 20, 6; V, 24, 16.
[3]) Haer. III, 3, 4. — [4]) Haer. II, 22, 5; V, 30, 1; 33, 3.
[5]) Haer. V, 33, 4. — [6]) Haer. I, 9, 2; II, 22, 5; III, 3, 4.
[7]) II, 22, 5; V, 33. 3. — [8]) Iren. Haer. II, 22, 5; III, 3, 4.
[9]) De anima 50.

Unter den Schriften, welche diesem Johannes beigelegt werden, steht in bezug auf das Alter die Apokalypse voran. Dieses Buch hat wie kein andres von altersher Bedenken gegen die innere Berechtigung seiner Zugehörigkeit zum Neuen Testament wachgerufen: einmal wegen der glühenden Lebhaftigkeit seiner Schilderungen, welche in beständig wechselnden Bilderreihen nicht nur Wunderbares enthalten, sondern geradezu Unvorstellbares, welches grotesk und lächerlich wirkt, wenn es abgebildet wird; sodann wegen des undurchsichtigen Fortschritts der Handlung, welcher schon manche Ausleger wie Augustin auf den Gedanken gebracht hat, es werde im Grund ein und derselbe Gegenstand mehrmals nacheinander dargestellt (Rekapitulationstheorie); endlich wegen der Schärfe, mit welcher hier das Gericht Gottes über die Sünden der Menschen verkündigt, und Jesus als der kommende Weltrichter vorgeführt wird in Ausdrücken, welche mehr jüdischen Vergeltungsgedanken als der christlichen Gnadenpredigt zu entsprechen scheinen.

Vieles von diesen Bedenken löst sich auf bei näherer Einsicht in die Literaturgattung, der das Buch angehört, und die es allein im Neuen Testament vertritt. Die Apokalypse will ein prophetisches Buch sein, das Werk eines christlichen Propheten,[1] wie sie auch sonst im Neuen Testament erwähnt werden. Ihr Tun ist nicht nur Weissagung künftiger Ereignisse, sondern inspiriertes Reden zur Gemeinde oder auch zu Einzelnen;[2] so befiehlt der Geist in Antiochien durch Simeon, Lucius oder Menahem, man solle Barnabas und Saulus aussenden;[3] Agabus weissagt in Antiochien eine bevorstehende Hungersnot,[4] später in Cäsarea dem Paulus die nahe Verhaftung.[5] Propheten waren Judas Barsabas und Silas;[6] auch Frauen wie die vier Töchter des Philippus konnten prophetisch wirken.[7] Der Prophet ist bei klarem Bewußtsein;[8] aber durch ihn redet der Geist Gottes zur Stärkung und Erbauung der

[1] 1, 3; 10, 11; 22, 7 f. — [2] 1. Kor. 14, 24 f.
[3] Apg. 13, 1 f. — [4] Apg. 11, 27 f.
[5] Apg. 21, 10 f.; vgl. 20, 23. — [6] Apg. 15, 32.
[7] Apg. 21, 9; 1. Kor. 11, 5. — [8] 1. Kor. 14, 32.

andern.[1]) Paulus war sich bewußt, dieses Charisma der Prophetie zu besitzen[2]) und Geheimnisse offenbaren zu können wie das Auftreten des Antichrists,[3]) den Hergang der Totenauferstehung,[4]) die Bekehrung Israels;[5]) Apostel und Propheten gehören ihm in erster Linie zu der charismatischen Ausstattung der Gemeinde Christi.[6]) Nun teilt aber diese neutestamentliche Prophetie mit ihrem Vorbild, den alttestamentlichen Propheten, den Reichtum an Bildern, in welchen die Geheimnisse der göttlichen Weltregierung den Hörern abbildlich nahegebracht werden. Auch der Apokalyptiker nennt sein Tun ein *σημαίνειν*[7]) Christi durch ihn, ein Andeuten der künftigen Dinge in Bildern; manche Szenen des Buchs nennt er selber *σημεῖα*,[8]) und nicht selten gibt er kurze Andeutungen zum Verständnis derselben: die sieben Sterne sind Gemeindeengel, die sieben Leuchter Gemeinden;[9]) das Räucherwerk sind die Gebete der Heiligen;[10]) das Weib ist die große weltbeherrschende Stadt;[11]) die Seide ist die Gerechtigkeit der Heiligen.[12]) Wo keine solche Andeutung erfolgt, da ist dennoch nicht jede beliebige Erklärung statthaft, sondern der Apokalyptiker rechnet darauf, daß seine Leser sich die Bilder nach ihren Vorbildern in der alttestamentlichen Prophetie und überhaupt im Alten Testament deuten sollen, daß sie z. B. wissen sollen, welche Stellung Bileam und Isebel, Babylon und das Euphratland zum Volke Gottes im Alten Testament einnehmen. Aus dem Alten Testament stammen schildernde Züge wie das Schwert, das aus dem Munde Jesu geht,[13]) sein weißes Haar in der ersten Vision,[14]) die vier Lebewesen vor dem Thron Gottes,[15]) die Heuschreckenplage,[16]) die zwei Ölbäume und Leuchter,[17]) das gebärende Weib,[18]) die Regierung mit eiserner Rute[19]) u. a. m. Ebendaher erklärt sich die Vorliebe des Apokalyptikers für

---

[1]) Offb. 2, 7; 14, 13; 1. Tim. 4, 1. — [2]) 1. Kor. 14, 6.
[3]) 2. Thess. 2, 3 f. — [4]) 1. Kor. 15, 51 f. — [5]) Röm. 11, 25 f.
[6]) 1. Kor. 12, 10. 28. 29; 14, 26; Röm. 12, 6; Eph. 2, 20; 3, 5; 4, 11.
[7]) 1, 1; vgl. denselben Ausdruck Apg. 11, 28; Joh. 12, 33; 18, 32; 21, 19.
[8]) 12, 1. 3; 15, 15. — [9]) 1, 20. — [10]) 5, 8. — [11]) 17, 18.
[12]) 19, 8. — [13]) Jes 11, 4. — [14]) Dan. 7, 9. — [15]) Hesek. 1, 5 f.
[16]) Joel 2, 4 f. — [17]) Sach. 4, 2 f. — [18]) Mich. 5, 2. — [19]) Ps. 2, 9.

symbolische Zahlen: 12 ist die Zahl des Gottesvolks,[1]) 4 die Weltzahl,[2]) 7 die heilige Zahl,[3]) ihre Hälfte 3 1/2 die Unglückszahl,[4]) 10 die Zahl der Vollständigkeit.[5]) Die zahllosen Mißgriffe in der Erklärung der Apokalypse stammen größtenteils daher, daß man diese alttestamentliche Bedingtheit ihrer Bilderwelt nicht berücksichtigt hat.

Nun bezeichnet der Verfasser sein Buch aber nicht nur als ein prophetisches, sondern speziell als eine Apokalypse,[6]) und die Form, die er ihm mit schriftstellerischer Kunst gegeben hat, entspricht in mancher Beziehung den Apokalypsen des Spätjudentums jener Zeit, Büchern wie Daniel, Henoch, die Himmelfahrt Moses, das vierte Buch Esra, die Baruchapokalypse, das slavische Henochbuch, welche zum Teil erst vor kurzem in syrischer, lateinischer, äthiopischer, slavischer Übersetzung wieder entdeckt worden sind. Den Juden zur Zeit Jesu galt das Prophetentum für erloschen, und an seine Stelle war das heilige Buch des Alten Testaments mit seinen Auslegern, den Schriftgelehrten getreten. Wenn daher jemand sich gedrungen fühlte, die Zukunftshoffnungen Israels von neuem auszusprechen und zu beleben, so schrieb er unter dem Namen eines berühmten Mannes der Vorzeit, weil man nur in dieser wahre Prophetie glaubte annehmen zu dürfen, und suchte die ältern Weissagungen mit den spätern (oft gegenteiligen) Erfahrungen auszugleichen, um dann auf Grund der gewonnenen Einsicht in den göttlichen Geschichtsplan um so zuversichtlicher die Erlösung als nahe berechnen und ankündigeu zu können. Daniel stellt in vier Visionen die Entwicklung der Weltreiche von der Zeit seines Propheten (dem sechsten Jahrhundert v. Chr.) bis zu seiner eignen (dem zweiten Jahrhundert) in Form eines Kampfes von Bestien dar, auf welche aber zuletzt der Mensch folgt, das Reich Gottes in Israel. Henoch sieht die Geschichte der Menschheit und Israels von Adam bis zur Makkabäerzeit in einer Tiervision; die Juden erscheinen ihm als Schafe, die fremden Völker als Raubvögel. Baruch sieht

---

[1]) Lev. 24, 5. — [2]) Jes. 11, 12. — [3]) Sach. 3, 9.
[4]) Dan. 12, 7. — [5]) Hiob 19, 3. — [6]) 1, 1.

aus einem Weinstock (dem Messias) einen Strom entspringen, der das Waldgebirge der Heidenherrschaft wegschwemmt. Das vierte Buch Esra beschreibt in der fünften Vision, wie ein Löwe (der Messias) dem dreiköpfigen römischen Adler den Garaus macht; in der sechsten dagegen steigt der Messias als Mann aus dem Meere auf. Ganz so enthält nun auch die Johannesapokalypse eine Reihe von Bildern, welche unter sich nicht in allen Einzelheiten zusammenstimmen (Jesus erscheint als thronender Menschensohn, als geschlachtetes Lamm, als Löwe aus Juda, als neugebornes Knäblein, als heller Morgenstern), aber alle denselben Gegenstand wiedergeben: das Kommen des Messias Jesus zur Rettung der Seinigen und zum Gericht über seine Feinde.[1]) Nun hat aber der Apokalyptiker diese literarische Form nicht unbesehen und unverändert vom Judentum herübergenommen; er hat nicht wie manche seiner jüdischen Zeitgenossen ein „in der Studierstube gefertigtes Kunstprodukt", ein Mosaik alter und neuer nationaler Hoffnungen in alttestamentlichen Ausdrücken geliefert, welche einen politisch gefährlichen Inhalt verhüllen sollten. Vielmehr hat er die Form der Apokalypse frei umgestaltet aus christlichen Empfindungen heraus. Er legt seine Weissagungen nicht einem längst verstorbenen Gottesmann wie Henoch, Mose, Esra in den Mund, um ihnen höheres Ansehen zu verschaffen; er schreibt kein Pseudepigraphon, sondern nennt gleich zu Anfang seinen Namen: Johannes; denn er ist überzeugt, daß nun wieder Prophetie vorhanden, und daß ihm diese Gabe verliehen ist. Er gibt nicht wie die jüdischen Apokalyptiker zuerst eine Vorgeschichte von der Schöpfung oder von der Zeit des angeblichen alten Verfassers bis zu seiner eignen, sondern er setzt bei den Ereignissen ein, die er selber seit dem Auftreten Jesu erlebt hat, und geht dann rasch in die Zukunft hinein. In derselben sieht er nicht nur die entscheidende Endkatastrophe der Parusie Christi, sondern vorher noch einen gottgewollten Geschichtsverlauf, der zwar nicht lange mehr dauern soll,[2]) aber zur Ausreifung des Guten wie des

---

[1]) 1, 7. — [2]) 1, 1. 3; 2, 5. 16; 3, 11. 20; 22, 6. 7. 12. 20.

Bösen auf Erden dienen wird, solange die Geduld Gottes ihn noch dauern läßt. Der Apokalyptiker will nicht ein Geheimbuch veröffentlichen, das nun erst zur Stärkung der lebenden Generation ans Licht gekommen sei,[1]) sondern sein Buch soll unversiegelt bleiben[2]) und den Gemeinden eines bestimmten Leserkreises[3]) vorgelesen werden.[4]) Er vermengt auch nicht wie die Henochbücher philosophische und naturwissenschaftliche Spekulationen mit der Weissagung, sondern bleibt unentwegt bei seinem Gegenstand, auch wo er in den Schilderungen sich noch so frei ergeht. So zeigt sich in der selbständigen Behandlung der Apokalypsenform der läuternde Einfluß des christlichen Geistes, welcher schlichte Wahrhaftigkeit liebt und grübelnder Schriftgelehrsamkeit abhold ist.

Es ist somit für die Apokalypse einerseits keine besondre Ehre und kein Zeichen höherer Inspiration, daß sie eine Apokalypse ist; diese Form ist außerchristlichen Ursprungs und bringt für uns manche Schwierigkeiten mit sich. Andrerseits gereicht die Apokalypsenform dem Buch aber auch nicht zur Unehre, so daß es in unsern Augen zu einem bloßen Phantasieprodukt werden müßte. Es liegt ihm ein Erlebnis des Verfassers zugrunde, die Vision auf Patmos,[5]) ein pneumatisches Erlebnis, wie auch Paulus solche gehabt hat,[6]) eine Kundgebung von seiten des erhöhten Christus, verbunden mit dem wiederholten Befehl, dieselbe aufzuzeichnen.[7]) Dies konnte erst nach der Vision geschehen, und während das Geschaute und Gehörte seiner Natur nach unaussprechlich war,[8]) mußte beim Niederschreiben die Erinnerung an die alttestamentlichen Weissagungen und die ordnende Gestaltungskraft des Verfassers mit eingreifen. In der Vision von dem Engel mit dem Büchlein, welches der Seher verschlingen muß,[9]) ist angedeutet, daß der Verfasser durch das Ereignis auf Patmos erst in den Stand gesetzt wurde, die Weissagungen der Propheten sich völlig anzueignen und in ihrer Sprache

---

[1]) Dan. 12, 4. — [2]) 22, 10. — [3]) 1, 4. — [4]) 1, 3.
[5]) 1, 9 f. — [6]) 2. Kor. 12, 1 f. — [7]) 1, 11 f.
[8]) 1. Kor. 2, 9; 2. Kor. 12, 4. — [9]) 10, 1 f.

selber zu weissagen. Was er nun aber aufgezeichnet hat, das muß von dem Grundsatz aus erforscht werden, daß auch dieser Verfasser seinen Lesern nicht Rätsel aufgeben, sondern ihnen die Rätsel der Zukunft lösen wollte, daß er nicht unverstandene und unverständliche Bilder angehäuft, sondern bei seinen Bildreden an das gedacht hat, was seine damaligen Leser nach dem Maß ihrer Kenntnis des Alten Testaments sich dabei denken konnten. Eine wirkliche Mitteilung des Herrn der Gemeinde an seinen Knecht Johannes ist von demselben schriftstellerisch zur Apokalypse verarbeitet worden.

Wer ist nun aber dieser Verfasser? Er selber nennt sich bloß Johannes, einen Knecht Jesu Christi,[1] einen Zeugen Gottes und Christi auf Grund dessen, was er gesehen habe,[2] einen Genossen der Trübsal der Gemeinden um Jesu willen,[3] einen Propheten.[4] Aber gerade dieses Unterlassen einer nähern Selbstschilderung, zusammengehalten mit dem machtvoll autoritativen Auftreten des Verfassers, welcher die Leser des Buches selig preist[5] und vor jeder Abänderung desselben warnt,[6] führt auf die Vermutung, daß hier ein Johannes rede, der in Kleinasien allgemein bekannt war und keinen Amtstitel zu nennen brauchte, um Gehör zu finden. Im 2. Jahrhundert zitiert Justin die Apokalypse als ein Buch des Apostels Johannes,[7] und im Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne an die Kleinasiaten wird sie als γραφή angeführt.[8] Aus den Mitteilungen des Eusebius über Papias, Melito von Sardes, Theophilus von Antiochien und Apollonius geht hervor, daß auch diese in der Apokalypse ein heiliges Buch sahen, und seit Irenäus, Tertullian und dem muratorischen Fragmentisten ist der Apostel Johannes als Verfasser im allgemeinen anerkannt, nicht nur bei Abendländern wie Hippolytus, Cyprianus, Victorinus, Lactantius, Priscillianus, sondern auch bei Morgenländern wie Clemens Alexandrinus, Origenes, Methodius, Serapio; die Zeit der Christenverfolgungen ist namentlich in den Jahren der Bedrängnis

---

[1] 1, 1. — [2] 1, 2. 9. — [3] 1, 9. — [4] 1, 3; 10, 11; 22, 9. 10. 18.
[5] 1, 3. — [6] 22, 18 f. — [7] Dial. 81. — [8] Eus. Kg. V, 1, 58.

immer wieder mit Vorliebe zu dem Buch vom letzten Kampf und vom Siege Christi zurückgekehrt. Eine Ausnahme bilden diejenigen Kleinasiaten des zweiten Jahrhunderts, welchen Epiphanius[1]) den Spottnamen „Aloger“ gegeben hat. Sie erklärten (ca. 170) im Gegensatz zu den ebenfalls kleinasiatischen Montanisten die johanneischen Schriften für Machwerke des Gnostikers Kerinth und fanden die Engel, Posaunen und Kriegsheere der Apokalypse lächerlich. Ebenso urteilte Cajus in Rom (ca. 210) in seiner Schrift gegen den Montanisten Proklus: wenn man alles in der Apokalypse Geweissagte vorherwisse, so komme der Tag des Herrn nicht mehr wie ein Dieb in der Nacht, sondern er lasse sich berechnen; die Entwicklung des Reiches Gottes geschehe innerlicher und unscheinbarer unter schweren Krisen, in welchen sich aber der Satan als bereits von Christus gebunden erweise.[2]) Die Zukunftserwartungen des Buchs seien irdisch und sinnlich, das Ganze durch Kerinth einem großen Apostel untergeschoben.[3]) Dionysius von Alexandrien erwähnt in der Schrift *περὶ ἐπαγγελιῶν*, welche er ca. 250 gegen die Anhänger des chiliastischen Bischofs Nepos schrieb, um dessen Schrift *Ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν* zu bekämpfen,[4]) jene ältern Gegner der Apokalypse ebenfalls; er will aber nicht so weit gehen wie sie, weil das Buch vielen wert sei; er anerkennt es als *γραφή*, jedoch mit der Erklärung, er könne es nicht verstehen, weil es jedenfalls nicht wörtlich verstanden werden könne. Es möge von einem heiligen und inspirierten Manne namens Johannes geschrieben sein, schwerlich von Johannes Markus, eher vielleicht von dem andern ephesinischen Johannes, auf welchen das zweite Johannesgrab in Ephesus hinweise, — aber auf keinen Fall von dem Apostel Johannes. Den Beweis dafür liefert ihm die Apokalypse selber: ihr Verfasser nennt am Anfang und am Schluß seinen Namen, was der Apostel im Evangelium wie in den Briefen gerade vermeidet; dagegen nennt er sich nicht

---

[1]) Haer. 51; vgl. Philast. Haer. 60.
[2]) Fragmente aus Dionysius Barsalibi, T. und U. VI, 3, 122 f.
[3]) Eus. Kg. III, 28, 2. — [4]) Eus. Kg. VII, 24. 25.

Apostel. Die Grundgedanken und Lieblingsausdrücke sind im Evangelium und in den Briefen identisch (Leben, Licht, Wahrheit, Gnade, Liebe, Welt, Vater und Sohn etc.), während die Apokalypse von allem dem nichts enthält. Der erste Brief und die Apokalypse erwähnen sich gegenseitig nicht, während Paulus im zweiten Korintherbrief auf seine ἀποκαλύψεις Bezug nimmt. Endlich ist die Sprache der Apokalypse reich an ungriechischen Wendungen, Solöcismen und Idiotismen, während das Evangelium und die Briefe in korrektem Griechisch geschrieben sind. Damit hat Dionysius einen Ton angeschlagen, der in der ganzen Schule des Origenes einen lauten Widerhall fand. Der Platonismus dieser Schule, welche bei eifrigster Beschäftigung mit der Schrift doch besonders die Anfänge der Heilsgeschichte (Schöpfung und Sündenfall) und deren Abschluß (Auferstehung und Gericht) allegorisch spiritualisierte, konnte sich unmöglich mit dem konkreten, jüdisch gefärbten Zukunftsbild der Apokalypse befreunden; mit der ἀποκατάστασις πάντων war das neue Jerusalem und der Feuerpfuhl der Apokalypse unvereinbar. Eusebius befindet sich, wo er auf die Apokalypse zu reden kommt, stets in Verlegenheit; er weiß auf der einen Seite, daß sie in der Kirche altes Ansehen genießt und von den Schriftstellern der ersten Jahrhunderte öfter zitiert wird so gut wie manche andre Schrift, die er zu den ὁμολογούμενα zählt;[1]) er weiß aber ebenso, daß das Buch manchen unsympathisch ist, und er selber neigt als Origenist nach dieser Seite.[2]) Daher läßt er die Frage offen[3]) und deutet nur gelegentlich an, daß er den Presbyter Johannes in Ephesus für den Verfasser halte, nicht den Apostel. Auch dies ist folgenreich geworden, indem weite Kreise der morgenländischen Kirche nun jahrhundertelang der Anerkennung, welche die Apokalypse bei Männern wie Athanasius, Basilius, Epiphanius fand, eine beharrliche Ignorierung des Buchs entgegensetzten, z. B. der Verfasser der Apostolischen Konstitutionen, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Amphilochius, Chrysostomus und die Peschitta der Syrer. Es hat dabei

---

[1]) Kg. III, 25, 2. — [2]) Kg. III, 25, 4. — [3]) Kg. III, 24, 18.

jene Stimmung mitgewirkt, welcher Eusebius am naivsten Ausdruck gegeben hat: durch Constantin habe das Reich Gottes bereits gesiegt, und das tausendjährige Reich sei angebrochen; nun sei es Sache der Kirche, sich auf der Erde herrschend einzurichten, nicht aber beständig auf das Ende der Welt zu harren; die eschatologische Stimmung wurde Sache der Mönche und schwerer Zeiten, z. B. des siebenten Jahrhunderts beim Aufkommen des Islam. Spätere Johanneslegenden des Morgenlandes lassen nicht die Apokalypse, sondern das Evangelium auf Patmos verfaßt sein; [1]) die Apokalypse ist im Grunde niemals förmlich in das Neue Testament der orientalischen Kirche aufgenommen worden, und noch im Mittelalter wird sie dort gelegentlich dem Kerinth beigelegt.

Nachdem die Apokalypse während des Mittelalters vornehmlich das Buch der Oppositionsparteien gewesen war, welche wie die Joachimiten und Spiritualen in ihr das Gericht über die verderbte Kirche lasen und im Papst den Antichrist erblickten, wurde Luther durch den Gegensatz zum Chiliasmus der Wiedertäufer veranlaßt, sich in der Vorrede von 1522 ziemlich geringschätzig über das Buch auszusprechen. Er tadelt an der Apokalypse ihre Bildersprache und ihre Selbstempfehlung am Anfang und Schluß, da wir das Buch ebensogut entbehren könnten; er findet, Christus werde darin nicht gelehrt, und erklärt offen, sein Geist könne sich nicht in das Buch schicken; es habe viel Ähnliches mit dem vierten Buch Esra und sei vorzeiten von vielen verworfen worden. Ebenso erklärte Zwingli auf der Berner Disputation, die Apokalypse sei kein biblisches Buch und jedenfalls nicht von dem Evangelisten Johannes. Erst der Pietismus brachte, wie er überhaupt die biblische Weissagung wieder betonte und die Hoffnung auf eine neue, abschließende Heilszeit der Kirche mit Bekehrung der Juden und Beseitigung des Papsttums erneuerte, auch die Apokalypse wieder zu Ehren. Schriftforscher wie Bengel und seine Schüler fanden in ihr einen Abriß der Kirchengeschichte und glaubten den Eintritt des

[1]) Ps.-Prochorus Kap. 53.

tausendjährigen Reiches auf das Jahr 1836 berechnen zu können. Die Gewaltsamkeit dieser Auslegung und ihr Konflikt mit dem wirklichen Verlauf der Dinge führte zu einer Milderung in der reichsgeschichtlichen Auffassung Auberlens, welche nur die großen Grundzüge der göttlichen Geschichtsleitung in der Apokalypse abgespiegelt findet, und weiter zu der endgeschichtlichen Erklärung eines Kliefoth, Burger u. a., nach welcher alles in der Apokalypse Geweissagte erst in der auch für uns noch zukünftigen Endzeit zu erwarten wäre. Daneben machte sich aber seit dem 18. Jahrhundert immer entschiedener die zeitgeschichtliche Erklärung geltend, welche in der Apokalypse deutliche Spuren der Zeitereignisse des ersten Jahrhunderts, z. B. des jüdischen Kriegs und der Christenverfolgungen fand und aus diesen den Bilderkreis des Buches deuten wollte. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde der Abstand zwischen der Apokalypse und den übrigen johanneischen Schriften stark hervorgehoben; man wies darauf hin, daß der Verfasser an mehreren Stellen[1]) sich von den Aposteln zu unterscheiden scheint, und dachte sich als Verfasser den Johannes Markus oder den Presbyter Johannes des Eusebius. Baur betonte die jüdische Färbung des Buchs aufs schärfste und sah in ihm das Denkmal des judaistischen Urchristentums, eine Schrift des Zebedäussohns Johannes, aber im Gegensatz zu Paulus geschrieben, den man sogar in den falschen Aposteln zu Ephesus,[2]) in den Nikolaiten mit ihrer freien Stellung zum Götzenopfer,[3]) in dem falschen Propheten der antichristlichen Zeit[4]) zu erkennen glaubte. In neuerer Zeit hat der Gedanke einer Verteilung der disparaten Elemente des Buchs an verschiedene Verfasser mehr Anklang gefunden. Völter dachte an mehrere christliche Quellen, Vischer namentlich auf Grund von Kap. 11—13 an die jüdische Schrift des ersten Jahrhunderts, welche die jüdische Erwartung des Messias und der Vernichtung Roms ausgesprochen habe, jedoch von einem Christen mit Zusätzen versehen und dem Johannes zugeschrieben worden sei, von Soden an eine

---

[1]) 18, 20; 21, 14. — [2]) 2, 2. — [3]) 2, 6. 14 f. — [4]) 13, 11 f.

jüdische Apokalypse, welche unter Domitian universalistische Zusätze von christlicher Hand erhalten habe. Spitta konstruierte eine christliche Grundschrift mit jüdischen Einschaltungen; Joh. Weiß eine Grundschrift des Presbyters Johannes, welche ein Redaktor unter Domitian mit einer jüdischen Apokalypse vom Jahr 70 verbunden habe; Wellhausen eine christliche Schrift mit jüdischen Bestandteilen aus der Zeit des großen Aufstandes. Die Mängel dieser einseitig literarkritischen Hypothesen hat besonders Gunkel hervorgehoben und seinerseits die traditionsgeschichtliche Erklärung aufgestellt, welche namentlich in Kap. 12—17 Nachklänge der babylonischen Mythen von Marduk und Tiâmat findet; der Verfasser hätte dieselben nach ihm verwertet, weil er sie schon im Alten Testament und in der Geheimliteratur der Zeit öfter verwertet fand; über ihren ursprünglichen Sinn hätte er sich keine Rechenschaft gegeben. Damit ist die Deutung der Apokalypse in den großen Zusammenhang der vorderasiatischen Religionsgeschichte hineingezogen, und für die Deutung mancher Einzelheiten wie des Throngerichts im 4. Kap. ein Weg gewiesen; aber um so größer ist bei Gunkel und Bousset die Gefahr, neben dem angeeigneten Fremden das original Christliche und bleibend Wertvolle in der Apokalypse zu verkennen.

Das schließliche Urteil über die Person des Verfassers hängt eng mit der Frage nach der Entstehungszeit des Buchs zusammen. Während über den Ort (die Provinz Asia) kein Zweifel sein kann, gibt die Apokalypse in bezug auf die Zeit neue Rätsel auf. Irenäus sagt bestimmt,[1]) sie sei am Ende der Regierung Domitians „geschaut worden“, und diese Angabe scheint Bestätigung zu erhalten durch die Gemeindezustände, welche das Buch voraussetzt: Ein „Engel“ (= Bischof?) an der Spitze jeder Gemeinde;[2]) ein „Vorlesender“ gegenüber den „Zuhörenden“, den spätern ἀναγνῶσται vergleichbar;[3]) der Sonntag bereits unter dem Namen ἡ κυριακὴ ἡμέρα;[4]) bedeutende Erschlaffung des

1) Haer. V, 30, 3. — 2) 2, 1 f.
3) 1, 3. — 4) 1, 10.

geistlichen Lebens in den Gemeinden;[1]) die gnostisierende Lehre der Nikolaiten;[2]) die Anfeindung der Christen wegen Verweigerung des Cäsarenkultus.[3]) Allein andre Züge der Apokalypse weisen ebenso entschieden in eine frühere Zeit. Nach einer Reihe von Stellen hat vor kurzem eine blutige Verfolgung von Rom aus stattgefunden,[4]) in welcher Apostel und Propheten umgekommen sind;[5]) ohne Zweifel liegt hier der Gedanke an die neronische Verfolgung am nächsten. Ferner setzt der Anfang des 11. Kapitels voraus, daß der Tempel zu Jerusalem noch stand, daß aber die Eroberung Jerusalems durch die Römer in nächster Zeit zu erwarten war.[6]) Endlich deutet das 17. Kapitel das Weib Babylon auf die weltbeherrschende Siebenhügelstadt Rom[7]) und spricht von sieben Herrschern derselben, von welchen jetzt der sechste regiere; die Zukunft werde die kurze Herrschaft des siebenten bringen, und dann werde einer von den sieben als achter Herrscher auftreten.[8]) Diese Andeutung erklärt sich aus der Schilderung des Antichrists im 13. Kapitel, wo von einem der sieben Häupter des „Tiers" gesagt wird, es sei tödlich verwundet gewesen, aber zum Staunen des Erdkreises wieder heil geworden. Die Vermutung, daß hier an Nero, sein blutiges Ende und seine von vielen erwartete Rückkehr aus Parthien gedacht sei, bestätigt sich durch die wahrscheinlichste Deutung der Zahl 666,[9]) nach welcher dieselbe den Namen נֵרוֹן קֵסַר ausdrückt; sie erhält auch dadurch eine Stütze, daß manche christliche Kreise bis ins fünfte Jahrhundert den Nero als Antichrist erwartet haben. Da nun der sechste römische Kaiser Galba gewesen ist, so scheint es geboten, die Abfassung der Apokalypse in die Zeit dieses Kaisers (Juni 68 bis Januar 69) zu verlegen. Damals stand die neronische Verfolgung noch in frischer Erinnerung; der Tempel zu Jerusalem existierte noch, und das römische Reich hatte durch den Untergang des letzten Juliers auf dem Thron einen scheinbar tödlichen Schlag erlitten.

So widersprechen sich die Züge des Buchs, welche zu

---

[1]) 2, 4; 3, 1 f.; 3, 15 f. — [2]) 2, 24. — [3]) 13, 14 f.; 14, 9 f.; 20, 4. [4]) 1, 9; 2, 13; 6, 9 f.; 17, 6; 19, 2; 20, 4. — [5]) 16, 6; 18, 20. 24. [6]) 11, 1. 2. — [7]) 17, 9. — [8]) 17, 10 f. — [9]) 13, 18.

einer Datierung führen könnten; die einen weisen auf Neros, die andern auf Domitians Zeit. Was mag das Richtige sein? Die zahlreichen Teilungshypothesen (S. 276 f.) haben nicht befriedigen können, weil sie unrichtige Anforderungen der Einheitlichkeit an den Vorstellungskreis des Buches heranbrachten. Dennoch ladet das Buch selber dazu ein, eine Unterscheidung früherer und späterer Bestandteile vorzunehmen, — nur brauchen dieselben nicht verschiedenen Verfassern anzugehören, geschweige denn jüdischen und christlichen Händen durcheinander. Von der Hauptmasse des Buchs hebt sich die Aufschrift 1, 1—3 ab, welche die Herkunft seines Inhalts von Jesus, seine Aufzeichnung durch Johannes, die Wichtigkeit seiner Weissagungen und die nahe Erfüllung derselben zum Gegenstand hat. Dasselbe enthalten die Schlußworte 22, 17—21 mit der beigefügten Warnung vor Zusätzen und Weglassungen: der Geist Gottes in den christlichen Propheten bittet den Herrn zu kommen, und die Gemeinde soll in diesen Ruf einstimmen, welcher dem eignen Willen Jesu entspricht. Auch die Schlußworte der sieben Sendschreiben mit ihrer Aufforderung zum Hören und ihrem Hinweis auf den Lohn der Überwinder (2, 7. 11. 17. 26 f.; 3, 5 f. 12 f. 21 f.) gehören vielleicht zu den nachträglichen Stücken, sowie die inhaltlich (durch den Hinweis auf das *νικᾶν*) verwandten Verse 12, 11; 17, 14; 21, 7. Aber auch die Zwischenrufe 13, 9. 10; 14, 12. 13; 16, 15; 20, 6; 22, 6—8^a, welche den Zusammenhang fühlbar unterbrechen, dürften nachträglich beigefügt sein, und ebenso die kurzen Deutungen einzelner apokalyptischer Bilder 1, 20^b; 4, 5^b; 5, 6^b. 8^b; 19, 8^b. 10^b. 13^b; 20, 5^b; 21, 8^b. Wenn wir diese Stellen überblicken, so zeigen sie eine vierfache Absicht: es soll der prophetische Charakter des Buchs und die Gewißheit seiner Erfüllung betont werden; es wird zur Beherzigung des Buchs und zur Wachsamkeit gemahnt; es wird gegenüber neuer Anfechtung auf den herrlichen Lohn der Überwinder hingewiesen, und es wird Christus als derjenige bezeichnet, der kraft seiner Stellung als Mitherrscher Gottes diesen Lohn geben wird. Nun ist es sehr wohl denkbar, daß der Verfasser die Schrift, welche er kurz vor

70 nach dem Empfang der Offenbarung auf Patmos einem kleinen Kreis von Gemeinden übersandt hatte, unter Domitian angesichts neuer Drangsale einem weitern Leserkreis (zunächst der kleinasiatischen Kirche) zugänglich gemacht und sie dabei durch Randbemerkungen erweitert hat, die später in den Text übergingen. Daraus kann sich die Kunde entwickelt haben, daß auch die Vision auf Patmos unter Domitian erfolgt sei und aus 1, 9 (*ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ*) bildete sich dann die seit Eusebius vorwiegende Meinung, der Verfasser sei von Domitian nach Patmos verbannt worden, wie Domitilla nach Pandataria, während die früheren Schriftsteller (Clemens Alex., Tertullian, Hippolytus) nur im allgemeinen von einer Verbannung durch römischen Machtspruch reden. Wie viel von dem jetzigen Textbestand der Apokalypse jener spätern Gestaltung angehört, läßt sich nicht mehr aufs Wort hinaus feststellen; manches wie die *ἄγγελοι* der Gemeinden, der *ἀναγινώσκων* und die *κυριακὴ ἡμέρα* (s. oben) nötigt durchaus nicht, in die Zeit Domitians herabzugehen. Vielleicht verdankt die Apokalypse der ersten römischen Christenverfolgung und den Eindrücken derselben ihre Entstehung, der zweiten aber die Gestalt, in welcher sie auf die Nachwelt gekommen ist.

Wer ist nun der Verfasser? Dionysius von Alexandrien sprach die Apokalypse dem Apostel Johannes schon wegen ihres mangelhaften Griechisch ab, welches ganz verschieden sei von der Sprache des Evangeliums und der drei Briefe. Dieser Sprachunterschied ist unverkennbar: das Evangelium und die Briefe haben eine äußerst schlichte, hebraisierende Syntax, sind aber immerhin im ganzen fehlerfrei und nicht ohne schlichte Anmut; die Apokalypse dagegen liegt mit der griechischen Sprache beständig im Kampf und liest sich öfter wie eine verunglückte Übersetzung aus dem Semitischen. Wer schreiben konnte *τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ ἡ λέγουσα . . . καὶ διδάσκει;*[1]) *ἰδοὺ ποιήσω αὐτοὺς ἵνα ἥξουσιν . . . καὶ γνῶσιν;*[2]) *εἶδον . . . ἀρνίον ἑστηκώς;*[3]) *ἤκουσα φωνὴν ἀγγέλων . . . λέγοντες;*[4]) *πάντα ἤκουσα*

[1]) 2, 20. — [2]) 3, 9. — [3]) 5, 6. — [4]) 5, 12,

λέγοντας;[1]) ἰδοὺ ὄχλος πολύς . . . περιβεβλημένους;[2]) λέγοντα τῷ ἕκτῳ ἀγγέλῳ ὁ ἔχων τὴν σάλπιγγα;[3]) ἡ φωνὴ . . . πάλιν λαλοῦσαν;[4]) ἐδόθη μοι κάλαμος . . . λέγων;[5]) ποτήριον γέμων βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκάθαρτα;[6]) θαυμάσονται . . . βλεπόντων;[7]) τὸν δράκοντα ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος;[8]) τὰς ἑπτὰ φιάλας τῶν γεμόντων τῶν ἑπτὰ πληγῶν;[9]) wer nach οἷς noch αὐτοῖς setzt, nach ὅπου noch ἐκεῖ, nach ὧν noch αὐτῶν,[10]) wer unsicher zwischen dem Aorist, Futurum und Präsens abwechselt,[11]) der ringt nicht bloß mit einem schwer auszudrückenden Inhalt, sondern er denkt noch semitisch und hat Mühe, sich überhaupt griechisch auszudrücken. Diese Verschiedenheit der Sprache macht es unmöglich, mit Zahn u. a. sowohl die Apokalypse wie das Evangelium und die Briefe in die Zeit Domitians zu setzen. Andrerseits irrt sich aber Dionysius durchaus, wenn er einen ebenso großen Unterschied der Gedanken statuiert und von den Lieblingswendungen des Evangeliums und der Briefe „keine Silbe“ in der Apokalypse findet. Im Gegenteil finden sich zwischen dem Evangelium und der Apokalypse die auffallendsten Übereinstimmungen: Jesus ist hier wie dort der Logos und das Lamm, welches aus Liebe sein Blut vergossen hat; er hat den Satan besiegt und führt auch die Gläubigen zum Siege; sein Zeugnis setzt sich in dem seines Geistes fort; er ist der Richter der Menschen; ihm gilt es nachzufolgen und seine Gebote zu halten; das Heil ist von Israel verscherzt und den Heiden zuteil geworden. Hier wie dort wurzelt der Vorstellungskreis kräftig im jüdischen Bewußtsein, strebt aber weit über dasselbe hinaus, und zwar ist dieses Streben im Evangelium zum Durchbruch gelangt, während es in der Apokalypse sich erst emporringt gegenüber den jüdischen Darstellungsformen, die mit dem eschatologischen Inhalt gegeben waren. Alles dies erklärt sich am einfachsten, wenn wir annehmen, daß ein und derselbe Mann, der Apostel Johannes, sowohl die Apokalypse wie die übrigen Schriften geschrieben hat,

---

[1]) 5, 13. — [2]) 7, 9. — [3]) 9, 14. — [4]) 10, 8.
[5]) 11, 1. — [6]) 17, 4. — [7]) 17, 8.
[8]) 20, 2. — [9]) 21, 9. — [10]) 7, 2; 12, 6; 20, 8.
[11]) 4, 9 f.; 10, 7; 13, 8; 15, 1; 18, 9; 21, 23; 22, 5.

jedoch diese gegen das Ende seines Lebens, jene dagegen drei Jahrzehnte früher, als er eben erst Palästina mit dem griechischen Sprachgebiet vertauscht hatte und noch nicht fließend griechisch sprach. Die erläuternden Stücke der Apokalypse welche wir der Zeit Domitians zugewiesen haben, sind sprachlich korrekter als der übrige Teil des Buchs und stimmen auch inhaltlich am meisten mit dem Evangelium und den Briefen überein. Wenn wir so an dem Apostel Johannes als Verfasser festhalten, so können wir es uns ersparen, nach jüdischen Quellen seines Buches zu fragen; er trug als gewesener langjähriger Judenapostel genug jüdische Vorstellungen in sich, um besondrer schriftlicher Quellen nicht zu bedürfen, und die scheinbaren Widersprüche zwischen Christlichem und Jüdischem in der Apokalypse erklären sich viel eher religionspsychologisch als auf dem mechanischen Wege der Quellenscheidung.

Der Inhalt der Apokalypse ist folgender: der Eingang (Kap. 1—3) besteht aus drei Teilen, nämlich der Begrüßung der Leser im Namen Jesu, welcher zum Gericht kommt (1, 1—8), der Berufungsvision auf Patmos, in welcher Johannes von dem erhöhten Christus den Auftrag zu schreiben erhält (1, 9—20), und den sieben Sendschreiben, den Geleitbriefen zur Übersendung des Buchs an die Gemeinden zu Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea (2, 1—3, 22). Jedes derselben enthält eine Selbstbezeichnung Jesu nach einer besondern Seite seiner himmlischen Würde, eine Anerkennung des in der Gemeinde vorhandenen Guten, einen Tadel der vorhandenen religiösen und sittlichen Übelstände, eine Drohung für den Fall, daß keine Besserung eintrete, und eine Verheißung an die Überwinder. Nun folgt der Prolog im Himmel: der Seher darf in den Himmel aufsteigen und sieht daselbst den Thron Gottes, welchen die 24 Ältesten (die Vertreter der Gemeinde) und die vier Lebewesen (die Vertreter der Natur) mit Lobpreisungen der Schöpfermacht Gottes umgeben (Kap. 4). Das mit sieben Siegeln verschlossene Buch (der Zukunft) in Gottes Hand kann von niemandem geöffnet werden als von dem geschlachteten Lamm, das vor dem Throne steht und die Huldigung der

Lebewesen, der Ältesten, zahlloser Engelscharen und der ganzen geschaffenen Welt empfängt (Kap. 5). Die Zukunft ist Gottes und seines Gesalbten; damit ist der himmlische Hintergrund der nun folgenden Ereignisse gezeichnet. Er wird fortan je und je wieder enthüllt in himmlischen Kultushandlungen (namentlich Lobgesängen), welche den irdischen Vorgängen bald weissagend vorauseilen, bald sie hervorrufen und begleiten, bald als Echo ihnen nachklingen. Die eigentliche Weissagung vom Kommen des Herrn zerfällt in drei ungleich große Abschnitte. Der erste (6, 1—9, 21) schildert die einleitenden Gerichte, das Wetterleuchten des großen Weltgewitters. Bei der Öffnung der sechs ersten Siegel schaut der Seher Krieg, Teurung, Pest, Verfolgung, Erdbeben und andre kosmische Veränderungen: dieselben Vorzeichen des Endes wie in der großen Parusierede Jesu (Kap. 6). Der Öffnung des siebenten Siegels geht ein Zwischenszene voraus, welche die Frage nach dem Schicksal der Christen in diesen und den folgenden Katastrophen beantwortet: 144 000 Knechte Gottes aus Israel werden von Engelshand gezeichnet und damit vor dem hereinbrechenden Verderben sicher gestellt (7, 1—8), und eine zahllose Schar aus den Heiden bringt als bereits aus der großen Trübsal (der Verfolgung des Antichrists) gerettet vor dem Thron Gottes ihre Loblieder dar (7, 9—17); Gott weiß zu bewahren und durchzuhelfen. Das siebente Siegel bringt noch nicht das Ende, sondern es zerlegt sich in sieben Posaunengesichte: nach einer Szene im Himmel, welche den Zusammenhang der Ereignisse mit den Gebeten der Christen andeutet, geben Engel mit Posaunenstößen das Schlachtensignal zum Angriff auf die zum Gericht reife Menschheit, und es erfolgen neue, härtere Heimsuchungen, den ägyptischen Plagen ähnlich. Hagel mit Feuer vermischt verwüstet das Land; ein Teil des Meeres wird in Blut verwandelt; ein Teil der Binnengewässer wird bitter; die Himmelskörper werden teilweise verfinstert; aber noch ist es nicht genug: ein Adler fliegt am Himmel hin und ruft Wehe über die Menschen wegen der noch bevorstehenden Gerichte (Kap. 8). Dieselben bestehen aus einer ins Übernatürliche gesteigerten Heuschreckenplage (9, 1—12) und

dem Einfall eines zahllosen Reiterheeres vom Euphrat her (9, 13—21). Die Menschen werden von den Heuschrecken aufs furchtbarste gequält, von den Reitern zu einem Drittel vernichtet; aber der Zweck aller dieser Heimsuchungen wird nicht erreicht; die Überlebenden tun nicht Buße, sondern fahren fort in ihrem Heidentum und ihrer Schlechtigkeit. Die Geduld Gottes wartet lange mit den entscheidenden Schlägen, aber um so gründlicher erfolgt zuletzt die Abrechnung. — Der zweite Abschnitt (10, 1—14, 13) beschreibt die antichristliche Krisis, welche dem Kommen des Herrn vorausgehen muß: ein Ausreifen des Bösen auf Erden bis zum Vernichtungskampf gegen die Jünger Jesu von seiten der aufs höchste gesteigerten Weltmacht. Dem Blasen der siebenten Posaune gehen zwei Zwischenszenen voraus: ein Engel kündigt an, daß nunmehr die Endereignisse in rascher Folge sich abwickeln werden, und gibt dem Seher eine Buchrolle zu essen, deren Inhalt er in neuen Weissagungsworten über diese Endkrisis wiedergeben soll (Kap. 10). Ferner erhält der Seher Befehl, den Tempel in Jerusalem auszumessen, aber ohne den äußern Vorhof, und diese symbolische Handlung wird in dem Abschnitt 11, 1—14 näher erläutert: Jerusalem wird von den Heiden erobert werden; aber in dieser Zeit der Drangsal wird Gott zwei Bußprediger erwecken, welche zwar äußerlich dem auftretenden Antichrist unterliegen, aber von Gott erhöht werden, wie Jesus durch seine Auferstehung; dies und ein Erdbeben bewirkt, daß Jerusalem sich bekehrt. Diese Weissagung, welcher inhaltlich Röm. 11, 11 f. entspricht, zeugt wie die frühere 7, 1—8 von dem fortdauernden Interesse des Verfassers für sein Volk Israel und seine Glaubensgenossen in Palästina. Er ist damit bereits in die Zeit des Antichrists vorausgeeilt, kehrt nun jedoch zum Eintritt derselben zurück. Beim siebenten Posaunenstoß erschallen himmlische Loblieder auf den Sieg Gottes und seines Gesalbten in dem bevorstehenden Entscheidungskampf (11, 15—19). Dann werden die Streiter in demselben vorgeführt: auf der einen Seite Christus und seine Gemeinde, die Fortsetzung der alttestamentlichen Gottesgemeinde, aus welcher Jesus hervorgegangen ist, auf

der andern der Satan, welcher Jesus und die Gemeinde bis jetzt vergeblich bekämpft und durch Christus seine Macht als Verkläger der Menschen verloren hat, dafür nun aber die Christen der letzten Tage noch bezwingen will (12, 1—17). Auf sein Anstiften tritt das Tier aus dem Meere auf, der Antichrist, ein persönlicher Vertreter der römischen Weltmacht in ihrer höchsten Entwicklung, welcher die Jünger Jesu verfolgt und sich vom ganzen Erdkreis huldigen läßt. In seinem Dienst steht das Tier aus der Erde, der falsche Prophet; er tut Wunder im Namen des Antichrists und macht ihn zum Gegenstand einer neuen Religion, welche einzig noch geduldet wird; wahrscheinlich denkt der Verfasser dabei an die Irrlehrer der sieben Sendschreiben und an die noch zu erwartende Fortentwicklung ihres Treibens (Kap. 13). Auf Erden scheint die Sache des Christentums verloren; aber im Himmel sieht Johannes die Bewahrten aus Israel lobpreisend vor dem Lamme stehen (14, 1—5), und vom Himmel erschallt ein dreifacher Warnungsruf an die dem Antichrist dienende Menschheit: Gott allein gebührt Anbetung, Babylon dagegen, die Hauptstadt des Antichrists, wird fallen, und die Anbeter des Tiers gehen ewiger Pein entgegen, während die Getreuen durch den Tod zur seligen Ruhe eingehen (14, 6—13.) — Der dritte Abschnitt endlich (14, 14—22, 5) schildert das Kommen des Herrn zum Gericht, aber nicht als das abrupte Erscheinen eines Deus ex machina, sondern als eine Reihe von Ereignissen, welche den Hauptschlag (19, 11) vorbereiten und aus demselben hervorgehen. Zuerst wird das nahende Gericht in den zwei alttestamentlichen Bildern der Ernte und der Weinlese gleichsam von weitem gezeigt (14, 14—20). Dann erfolgen nach einem Lobgesang der zum Himmel eingegangenen Opfer des Antichrists (15, 1—4) die Gerichte der sieben Zornschalen, welche den ersten Angriff auf das Reich des Antichrists, zugleich aber einen letzten Ruf zur Buße darstellen. Die Anbeter des Tiers werden mit Geschwüren und brennender Hitze, mit Finsternis, Erdbeben und Hagel heimgesucht: das Meer und die Ströme werden zu Blut; aber dem Antichrist kommt Hilfe von den Königen des

Ostens, welche ihre Scharen über den Euphrat bringen und bei Harmagedon ihm zuführen; die Menschen lästern Gott und bekehren sich nicht (15, 5—16, 21). Nun ergeht das Gericht zuerst über Babylon (Rom), die verderbte Hauptstadt des Weltreichs, und zwar wird es durch den Antichrist und seine Helfer von Osten vollzogen, deren Zorn Babylon sich zugezogen hat; es wird belagert und geht in Flammen auf zum Jammer der Vasallenfürsten, der Kaufleute und der Schiffer, welche von dem Welthandel Roms gelebt haben (Kap. 17. 18). Nachdem Gott so den Antichrist als sein Werkzeug gegen Rom gebraucht hat, läßt er über ihm selber den Stärkern kommen, Jesus. Himmlische Lobgesänge jauchzen der Vollendung des göttlichen Ratschlusses entgegen (19, 1—10), und nun erscheint Christus mit den Engelscharen vom Himmel auf der Erde als ihr Richter und König. Ohne Kampf wird der Antichrist gefangen, sein Heer vernichtet (19, 11—21). Der Satan wird gefesselt, und das tausendjährige Reich Christi und seiner Getreuen in Jerusalem aufgerichtet (20, 1—6). Ein Versuch des Satans, die entfernten Heidenvölker zu einem letzten Verzweiflungskampf gegen Christus zu entflammen, endigt nach schwerer Drangsal mit seiner völligen Niederlage (20, 7—10) und nun erfolgt das allgemeine Gericht über die lebenden und toten Menschen, welches die einen in die ewige Pein des Feuerpfuhls verweist, den andern das neue Jerusalem als den Mittelpunkt einer neuen Welt ohne Tod und Leid aufschließt (20, 11—21, 8). Hier endigte wohl ursprünglich die Schilderung; nachträglich hat aber der Verfasser eine genauere Beschreibung dieses Endzustandes beigefügt, während eine Schilderung der Hölle dem Leser erspart bleibt. Das neue Jerusalem wird dem Seher gezeigt als der Wohnsitz einer erlösten, von der Sünde gereinigten Menschheit, welche der Lebensstrom der Gegenwart Gottes durchdringen wird, und deren Leben lauter Harmonie und Herrlichkeit sein wird (21, 9—22, 5). So düstere Farben Johannes in den Gerichtsszenen angewendet hat, so leuchtend und hinreißend weiß er hier das Unaussprechliche, das vollendete Gottesreich zu schildern. Den Schluß des Buchs bildet zuerst der Epilog im Himmel, in

welchem Jesus zu dem Seher redet als der, welcher das Heilswerk begonnen hat und es auch vollenden wird (22, 6—17), und sodann das Abschiedswort des Johannes an die Leser, welches vor Abänderungen des Buches warnt und in die Bitte „Ja komm, Herr Jesu!“ ausklingt (22, 18—21).

Die Auslegung der Apokalypse ist oft genug in die Irre geleitet worden durch den Gedanken, daß sie als Weissagung sich auch erfüllt haben müsse, und durch die Bemühung, das seit ihrer Abfassungszeit wirklich Geschehene nun auch in ihr geweissagt zu finden. Der prophetische Charakter, welchen das Buch selber sich zuschreibt, weist uns nach einer andern Richtung; er erinnert uns daran, daß auch bei den alttestamentlichen Propheten zu unterscheiden ist zwischen den Mitteilungen über Gottes Ratschlüsse und Forderungen, die sie im Namen Gottes zu geben hatten, und der Einkleidung in zeitgeschichtliche Formen, welche sie dabei mit Notwendigkeit vornahmen. Der ganzen alttestamentlichen Weissagung gegenüber hat sich Gott im weitern Verlauf der Geschichte nicht an den Wortlaut gebunden gezeigt, sondern sie so erfüllt, wie es das Verhalten der Menschen zur Weissagung und das Bedürfnis der späteren Zeiten mit sich brachte; er hat Wort gehalten, aber weit über die menschliche Fassungskraft der Propheten hinaus; das deutlichste Beispiel dafür ist Jesus, verglichen mit dem alttestamentlichen Messiasbilde. So ist auch die Apokalypse als das Buch von der Parusie des Herrn ein Buch von christlicher Grundstimmung; es predigt der Gemeinde aller Zeiten, daß auch für sie wie für Jesus und für den einzelnen Jünger der Weg zur Herrlichkeit nur durch Kampf und Tod geht, und daß das Ende der Geschichte der Sieg des Reiches Gottes sein wird. In der schriftstellerischen Gestaltung dieser Gedanken zeigt sich aber Johannes auf Schritt und Tritt beeinflußt von jüdischen Vorstellungen sei es des Alten Testaments, sei es der eigenen Zeit, und an die ist diese Erfüllung nicht gebunden. Was Gott bis zum Ende hinaus tun wird, das wird den ernsten Grundgedanken der Apokalypse entsprechen, auch wo dieselben mancher schlaffen heutigen Anschauung von Gottes Gerechtigkeit und Gnade nicht ent-

sprechen; aber im einzelnen wird es so sein, wie es nach Art und Zeit alsdann notwendig und gut sein wird. Auch das Weissagen gehört zum menschlichen Stückwerk;[1]) aber an der Weissagung übt sich der Sinn, das Vollkommene zu ahnen und sich auf dasselbe zu freuen.

---

§ 27. Das Johannesevangelium.

F. Godet, Comm. sur l' Ev. de St. Jean[4]) 1902. — Luthardt in Strack-Zöcklers Komm. II[2] 1897. — B. Weiß in Meyers Komm. II[9] 1902. — Heitmüller in Joh. Weiß' Schriften des N. T. II[2]) 1908. — Bauer in Holtzmanns Handkomm. IV[3] 1908. — Zahn in seinem Komm. IV 1908. — Schlatter, Sprache und Heimat des vierten Evang. 1902. — Wendt, Das Johannesevang. 1900. — Franke, Das Alte Test. bei Joh. 1885. — Wellhausen, Das Evang. Joh. 1908. — Spitta, Das Joh.-Ev. als Quelle der Geschichte Jesu 1910. — Barth, Das Johannesevang. und die synopt. Evangelien[2] 1911. — Overbeck, Das Johannesevangelium aus dem Nachlaß herausgeg. von C. A. Bernoulli 1911. — Wendt, Die Schichten im 4. Evangelium 1911. — W. Bauer, in Lietzmanns Handbuch zum N. T. II[2] 1912. — C. Clemen, Die Entstehung des Johannesevangeliums 1912. — B. Weiß, Das Johannesevangelium als einheitliches Geschichtswerk 1912.

Das vierte Evangelium hat folgenden Inhalt. Im Prolog (1, 1—18) wird in kurzen Zügen ausgeführt, daß der, welchen der Verfasser und seine Mitjünger als den von Johannes dem Täufer angekündigten Messias Jesus gekannt haben, ein Wesen von himmlischer Herkunft sei, der Sohn Gottes im einzigartigen Sinn, der fleischgewordene Logos, in welchem sich Gott den Menschen persönlich geoffenbart habe. Dieser Jesus sei von seinem Volk verworfen worden; seinen Jüngern dagegen habe er Gnade und Wahrheit und den Stand der Gotteskindschaft gebracht. Zu diesen gewaltigen, lapidaren Aussagen bildet das ganze Evangelium die Exposition. Ein erster Abschnitt (1, 19—4, 54) schildert das Auftreten Jesu in Israel: seine Einführung durch den Täufer (1, 19—34), die Gewinnung der ersten Jünger (1, 35—52), die Offenbarung seiner Herrlichkeit an dieselben durch das Wunder von Kana (2, 1—11), und den Beginn des Konfliktes mit den

---

[1]) 1. Kor. 13, 9.

Juden durch die Tempelreinigung (2, 12—25). Das Gespräch mit Nikodemus zeigt Jesus im Verkehr mit den leitenden Kreisen seines Volkes, deren gesetzlich befangene Frömmigkeit sich an seinem Wort von der neuen Geburt stößt (3, 1—21), während der Täufer im Unterschied von seinen eifersüchtigen Jüngern willig vor ihm zurücktritt (3, 22—36). Auf der Rückreise nach Galiläa unterredet sich Jesus am Jakobusbrunnen mit der Samariterin und macht einen ersten Anfang der Predigt des Evangeliums außerhalb Israels bei den Bewohnern von Sychar (4, 1—42). In Galiläa heilt er durch sein Wort den Sohn eines königlichen Beamten und findet Anhänger (4, 43—54). — Der zweite Abschnitt (5, 1—12, 50) zeigt, wie aus dieser Tätigkeit Jesu in Wort und Werk die Spannung zwischen ihm und seinem Volk entsteht. Auf einem Fest in Jerusalem führt die Heilung des Kranken von Bethesda zu Anfeindungen wegen Verletzung des Sabbats und zu einer Rechtfertigungsrede Jesu, in welcher sein Verhältnis zu Gott, zum Gesetz, zum Täufer und zu den messianischen Erwartungen Israels zur Sprache kommt (5, 1—47). In Galiläa macht zwar die wunderbare Speisung und Rückkehr über den See einen tiefen Eindruck auf die Menge; weil aber Jesus sich der Ausrufung zum König entzieht und in seiner Rede zu Kapernaum über das wahre Himmelsbrot selbst einen blutigen Ausgang seines Lebens andeutet, fallen die meisten von ihm ab, und bis in den Kreis der Zwölf schleicht sich der Verrat ein (6, 1—71). Am Laubhüttenfest bietet sich Jesus dem Volk als das wahre Lebenswasser an, findet aber neben vereinzelter Anerkennung immer schärfern Widerspruch, der bis zu einem Verhaftungsversuch geht, ja nach dem heftigen Gespräch über die Abrahamskindschaft bis zu einem Anlauf, ihn zu steinigen (6, 1—8, 59). Die Heilung des Blindgebornen ruft neue Beschwerden wegen Sabbatverletzung hervor und endigt mit der Ausstoßung des Geheilten durch die Pharisäer (9, 1—41), welche Jesus mit der Rede von den Schafen und dem Hirten beantwortet (10, 1—39; von 10, 22 an am Tempelweihfest gesprochen). Nach einem kurzen Aufenthalt jenseits des Jordan auferweckt Jesus seinen ver-

storbenen Freund Lazarus in Bethanien, veranlaßt aber gerade dadurch das Synedrium zu einem Beschluß, ihn zu beseitgen (10, 40—11, 53). Der Einzug in Jerusalem und die ersten Tage daselbst stehen bereits unter den Vorzeichen des Endes: bei der Salbung in Bethanien spricht Jesus von seiner Bereitung zum Grabe; als ihn Griechen sehen wollen, redet er vom Weizenkorn, das sterben muß, und empfindet ein Grauen vor dem Todesschicksal; schließlich verzichtet er auf die öffentliche Rede vor einem Volk, das ihn nicht versteht (11, 54—12, 50). — Der dritte Abschnitt (13, 1—17, 26) zeigt im Gegensatz zum vorigen, was Jesus seinen Jüngern gewesen ist: bei der letzten Mahlzeit wäscht er ihnen wie ihr Diener die Füße, während er doch den Judas als Verräter ausscheiden und die Verleugnung des Petrus ankündigen muß (13, 1—38). Dann spricht er ihnen zum Abschied von seinem bevorstehenden Hingang zu Gott, von ihrer künftigen Stellung in der Welt und vom Wiedersehen mit ihm, öfter von ihren Fragen und Einwendungen unterbrochen, aber stets zurücklenkend auf den Gedanken, daß das Kommende für ihn und für sie gut sein werde (14, 1—16, 33). In lautem Gebet befiehlt er sich und die Seinen samt der Zukunft seines Werkes in Gottes Hand (Kap. 17). — Der vierte Abschnitt (18, 1 bis 20, 31) erzählt die Geschichte des Leidens und der Auferstehung Jesu: die Gefangennehmung in Gethsemane, das Verhör vor Hannas und die Verleugnung des Petrus; das Bekenntnis vor Pilatus, die Geißelung und Kreuzigung; den Tod Jesu, gefolgt von dem Speerstoß des Soldaten und der Beisetzung durch Joseph und Nikodemus (Kap. 18. 19); endlich die Entdeckung des leeren Grabes am Tag nach dem Sabbat, die Erscheinungen vor Maria Magdalena, vor den zehn Jüngern und eine Woche später vor Thomas (20, 1—29). Den Schluß bildete ursprünglich die Bemerkung, daß diese Erzählungen aus der viel größeren Fülle des Geschehenen ausgewählt seien, um die Leser im Glauben an Jesus zu bestärken, welcher das ewige Leben bringe (20, 30. 31). Das Buch hat aber in Kap. 21, 1—23 einen Epilog erhalten, welcher die Erscheinung Jesu vor sieben Jüngern am See Genezareth mit dem wunderbaren

Fischzug erzählt, sowie die Wiedereinsetznng des Petrus in sein Hirtenamt und die Weissagung über einen andern Jünger, daß er vielleicht bleiben werde, bis Jesus wiederkomme. Eine Schlußnotiz von andrer Hand, der manche Ausleger auch das übrige 21. Kapitel zuschreiben, identifiziert diesen Jünger mit dem Verfasser des Buchs (21, 24. 25).

Das Problem des Johannesevangeliums besteht darin, daß sein Verfasser einerseits mit aller Entschiedenheit beansprucht, als Augenzeuge zu reden und seinen Lesern die Wahrheit ihres Glaubens zu bezeugen, andrerseits aber seinem Erzählungsstoff mit der größten Freiheit der Auswahl und Darstellung gegenübersteht wie kein andrer Evangelist. Er will als Augenzeuge reden; gleich im Prolog sagt er: „Wir schauten (*ἐθεασάμεθα*) seine Herrlichkeit als die eines einzigen Sohnes vom Vater",[1]) und wer dieses „Schauen" auf ein bloß geistiges Kennenlernen reduzieren wollte, dem würde der erste Johannesbrief desselben Verfassers mit den Eingangsworten entgegentreten: „Was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unsern Augen, was wir geschaut haben, und was unsre Hände betastet haben, . . . was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch";[2]) er will also ausdrücklich an ein leibliches Schauen gedacht wissen. Ebenso bemerkt er zu dem Ereignis, durch welches der Tod Jesu als wirklich eingetreten gewiß wurde: „Und der das gesehen hat, der hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr, und derselbe (*κἀκεῖνος*) weiß, daß er Wahres sagt, damit auch ihr glaubet."[3]) Man könnte wirklich geneigt sein, diese Aussage in der dritten Person für eine eingeschaltete Bekräftigung von andrer Seite, etwa von Freunden des Verfassers zu halten, wie es sich in der Stelle 21, 24 („und wir wissen, daß sein Zeugnis wahr ist") in der Tat verhält. Aber mitten im Text der Leidensgeschichte würde ein solcher Attest sich seltsam ausnehmen, und was für einen Sinn hätte es, zu bezeugen, der Verfasser wisse, daß er die Wahrheit rede? Dagegen wird jedes Wort verständlich, wenn der Verfasser von sich selber redet; *ἐκεῖνος* braucht

[1]) 1, 14. — [2]) 1. Joh. 1, 1 f. — [3]) Joh. 19, 35.

nicht von ihm weg auf den erhöhten Christus als Bürgen hinzuweisen, sondern es kann nach 9, 37 sehr wohl den Sprechenden selber bezeichnen, von dem in den vorangehenden Sätzen die Rede war. Daß der Verfasser mit seinem „ich“ nicht hervortritt, ist seine durchgängige Eigentümlichkeit im Evangelium. In den Briefen tut er es unbedenklich; hier dagegen will er neben Jesus im Schatten bleiben; ob man dies demütig oder affektiert finden will, ist Geschmacksache. Dazu kommt nun das Wort am Schluß des 21. Kapitels, in welchem die Freunde und Schüler des Verfassers, welche sein Werk veröffentlicht haben, ihn für eine Person mit dem Jünger erklären, der im Evangelium heißt ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, und in mehreren bedeutungsvollen Momenten hervortritt. Er lehnt bei der letzten Mahlzeit an der Seite Jesu und fragt ihn nach dem Namen des Verräters;[1] er steht mit den Frauen beim Kreuz Jesu, und Jesus überträgt ihm die Fürsorge für seine Mutter;[2] er eilt am dritten Tag zum Grabe hinaus und überzeugt sich im stillen, daß der Leichnam nicht geraubt sein könne;[3] er erkennt am See Genezareth den Herrn zuerst und erhält die viel erörterte Verheißung des „Bleibens“ bis zur Parusie.[4] An denselben Jünger ist wohl zu denken, wenn von einem ἄλλος μαθητής die Rede ist, der im Haus des Hohenpriesters Bescheid weiß und Jesus dorthin folgt,[5] und von einem Ungenannten, der mit Andreas zusammen Jesus am Jordan kennen lernt.[6] Er ist nicht aus Unkenntnis des Namens vom Verfasser anonym gelassen; denn das Johannesevangelium weiß sonst die Namen der Jünger sehr wohl; es erwähnt Petrus, Andreas, Philippus, Nathanael, Thomas und die beiden Judas. Vielmehr leistet er der Vermutung allen Vorschub, daß der Ungenannte in der engsten Umgebung Jesu zu suchen sei, indem es ihn durchweg mit Petrus zusammen einführt. Petrus bittet ihn bei der Mahlzeit, Jesus nach dem Namen des Verräters zu fragen; Petrus läßt sich von ihm in den Hof des Hohenpriesters führen; mit Petrus eilt er zum Grab hinaus und langt zuerst bei demselben an; Petrus

[1]) 13, 23 f. — [2]) 19, 26 f. — [3]) 20, 2 f. — [4]) 21, 7. 20 f.
[5]) 18, 15 f.; vgl. 20, 2 f. — [6]) 1, 35 f.

erfährt von ihm am See Genezareth, daß der Mann am Ufer der Herr sei, und bleibt nach der Mahlzeit mit ihm bei Jesus. Petrus wird einen Tag nach dem Ungenannten mit Jesus bekannt,[1]) und während dieser noch unter dem Kreuz zu finden ist, verleugnet Petrus seinen Herrn schon in der Nacht vorher.[2]) So erscheint „der Jünger, den Jesus lieb hatte,“ durchweg als dem Petrus eng befreundet, aber durchaus nicht untergeordnet; Petrus ist auch dem Johannesevangelium der Jünger, dessen mutiges Wort in entscheidenden Momenten ihn zum „Felsen“ der Gemeinde gemacht hat; aber neben ihm steht der andre mit einer Lebensaufgabe, die über die Lebenstage des Petrus hinausreichen sollte,[3]) und mit der Fähigkeit, aus seinem intimen Verkehr mit Jesus manches mitzuteilen, was der auf Petrus zurückgehenden Überlieferung entgangen war. Er begehrt für sich keine ehrende Bezeichnung, als daß ihn Jesus lieb hatte, was auch von den andern Jüngern gilt;[4]) selbst den Apostelnamen braucht er weder für sich noch für die andern. Er will lediglich ein Jünger sein, dessen ganze Bedeutung in dem besteht, wovon er zeugen kann, und er erzählt mit anschaulichen Detailzügen, welche durch ihre Schlichtheit und Angemessenheit in fühlbarem Unterschied von dem novellistischen Schmuck der Apostelakten des zweiten Jahrhunderts den Augenzeugen verraten: so die Begegnung der ersten Jünger mit Jesus „um die zehnte Stunde“ 1, 37—40; die naive Bemerkung des *ἀρχιτρίκλινος* 2, 10; die lebendigen Farben der Tempelreinigung 2, 14—16; Jesus am Jakobsbrunnen „um die sechste Stunde“ 4, 6; die Vorbereitungen zur Speisung 6, 5—10; die Flucht auf den Berg 6, 15; die Rede beim Gotteskasten 8, 20; Jesus am Grabe des Lazarus 11, 32—44; die Fußwaschung 13, 4—17; die Kennzeichnung des Verräters 13, 21—30; die Szene des Lanzenstichs 19, 31—35; die zwei Jünger im Grabe 20, 2—10; der Fischzug 21, 4—11.

Wer ist nun aber dieser Jünger? Schon die ältesten Leser mußten aus seiner Stellung zu Petrus erraten, daß

---

[1]) 1, 42 f. — [2]) 18, 25 f. — [3]) 21, 18 f.
[4]) 11, 5; 13, 1. 34; 14, 21; 15, 9.

einer jener Drei gemeint sei, die Jesus so oft allein bei sich gehabt hatte: Petrus, Jakobus und Johannes. Weil aber Jakobus der Zebedäussohn schon 44 n. Chr. enthauptet wurde, so kam er für eine Schrift, die bereits auf den Tod des Petrus zurückblickt,[1]) nicht in Betracht, und um so bestimmter richteten sich die Blicke auf Johannes, den die Überlieferung der Urgemeinde wie keinen andern mit Petrus zusammenwirken ließ, bei der Heilung des Lahmen im Tempel,[2]) bei dem Verhör vor dem Synedrium,[3]) bei der Mission in Samarien,[4]) bei der Apostelbesprechung in Jerusalem,[5]) — auch hier nicht als Mann der Rede, aber als „Säule" der Gemeinde, deren bloße Anwesenheit schon autoritativ wirkte. Daß dieser Johannes das Evangelium geschrieben habe, wird ausdrücklich zuerst von Irenäus von Lyon in seiner „Widerlegung der Gnosis" (ca. 185) behauptet, jedoch nicht nur beiläufig und vereinzelt, sondern indem er sich auf die alte Überlieferung der kleinasiatischen Kirche beruft, der er angehört hatte. Er erzählt von einem Alten,[6]) den er gegen Marcion habe polemisieren hören, und der selbst ein Zuhörer von Apostelschülern,[7]) ja von Aposteln gewesen sei.[8]) Anderweitig beruft er sich auf „die Alten" (*πρεσβύτεροι*, seniores),[9]) welche Schüler von Aposteln gewesen seien[10]) und speziell mit Johannes in Asia verkehrt hätten.[11]) Nun nennt er allerdings von denselben nur Polykarp von Smyrna und Papias von Hierapolis; aber den erstern hat er in jüngern Jahren persönlich gehört, wie er im Brief an Florinus erzählt,[12]) und zwar nicht nur vorübergehend. sondern längere Zeit (er redet im Imperfekt davon, nicht im Aorist); er erinnert sich genau an sein Aussehen, seine Redeweise, den Ort, wo er gesessen habe, und denkt lebhaft daran, wie Polykarp von seinem Umgang mit Johannes und andern Augenzeugen des Lebens Jesu und

---

[1]) 21, 19. — [2]) Apg. 3, 1 f. — [3]) Apg. 4, 19 f. — [4]) Apg. 8, 14 f. [5]) Gal. 2, 9. — [6]) IV, 27, 1. 2; 30, 1; 31, 1. — [7]) IV, 27, 1. [8]) IV, 32, 1. — [9]) V, 36, 1. — [10]) V, 5, 1; 36, 2; Eus. Kg. V, 20, 4 [11]) II, 22, 5; V, 30, 1; 33, 3. [12]) Eus. Kg. V, 20, 6; vgl. Iren. Haer. II. 3, 4.

von ihren Mitteilungen über die Taten und Lehren Jesu erzählt habe. Den Papias nennt er einen Mann der alten Zeit, einen Zuhörer des Johannes und Genossen des Polykarp und beruft sich auf seine fünf Bücher „Auslegungen von Worten des Herrn", die er gelesen hat.[1]) Manches von dem, was Irenäus als Äußerungen jener „Alten" mitteilt, mag diesem Buch entnommen sein; dafür spricht das zitierende Präsens *μαρτυροῦσιν, λέγουσιν,* dicunt. Aber nicht alles; denn erstens sind jedenfalls Polykarp und der Ungenannte als persönliche Bekannte des Irenäus davon auszunehmen; zweitens ist einmal auch von presbyteri die Rede, welche ostendebant (nicht ostendunt); [2]) drittens führt Irenäus (V, 33, 4) das Buch des Papias durch *ταῦτα δὲ καὶ Παπίας* ausdrücklich als eine zweite, schriftliche Quelle an neben mündlichen Aussagen von Alten, an die er sich erinnerte. Es geht somit nicht an, durch den Hinweis auf die bekannte materiale Unzuverlässigkeit des Papias,[3]) die mit seiner Überschätzung der mündlichen Überlieferung zusammenhing,[4]) die Presbyterworte bei Irenäus überhaupt zu verdächtigen, und auch unrichtige Vorstellungen des Irenäus selber über die Urgeschichte des Christentums[5]) zeigen nur, daß er wie jeder andre gelegentlich fehlgreifen konnte, nicht aber, daß seine ganze Berufung auf seine Lehrer und deren Gewährsmänner keinen Glauben verdient. Es behält daher der Umstand volle Bedeutung, daß bei den Männern, welche Irenäus als mit Johannes in persönlicher Beziehung stehend erwähnt, bereits deutliche Spuren von Bekanntschaft mit den johanneischen Schriften sich finden. Die Presbyter des Irenäus haben die Stelle Joh. 14, 2 von den vielen Wohnungen im Haus des Vaters auf verschiedene Stufen der Seligkeit gedeutet.[6]) Polykarp wiederholt in seinem Philipperbrief[7]) das scharfe Wort

---

[1]) Haer. V, 33, 4. — [2]) IV, 28, 1.

[3]) Vgl. seine Berichte über den Tod des Judas und den des Johannes.

[4]) Eus. Kg. III, 39, 4.

[5]) Jesus 50 Jahre alt geworden II, 22, 5 f.; unter Claudius gekreuzigt. *Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστ. κηρ.* Kap. 74; Verwechselung des Zebedäussohnes Jakobus mit dem Bruder des Herrn III, 12, 15.

[6]) V, 36, 2. — [7]) 7, 1.

1. Joh. 4, 3, wer Jesus nicht als im Fleisch gekommen bekenne, der sei ein Antichrist, und im Schreiben seiner Gemeinde über sein Martyrium wird betont, daß es (wie die Grabesruhe Jesu nach Joh. 19, 31) an einem „großen Sabbat" stattgefunden habe.[1]) Papias hat nach Eusebius Stellen aus dem 1. Johannesbrief als Beweise angeführt[2]) und in einem erhaltenen Fragment seiner Schrift Jesus mit den Worten von 3. Joh. 12 *αὐτὴ ἡ ἀλήθεια* genannt;[3]) er hat nach einer von Conybeare veröffentlichten Aussage des Armeniers Vardan Vardapet im zwölften Jahrhundert sich über die Aloë Joh. 19, 39 näher ausgesprochen,[4]) und ein alter lateinischer Prolog zum Evangelium Johannis zitiert aus seinem Buch den Satz, daß das Evangelium von Johannes bei seinen Lebzeiten veröffentlicht und den Gemeinden übergeben worden sei.[5]) Aus ebenso alter Zeit stammt der unechte Schluß des Markusevangeliums, welcher nach einer Kunde aus armenischer Quelle Aussagen des kleinasiatischen Jüngers Aristion enthält; die drei ersten Verse desselben sind eine kurze Zusammenfassung von Joh. 20, 11—18. Ignatius von Antiochien spricht in seinen Briefen zwar nicht mit ausdrücklicher Erwähnung des Evangeliums, das ja auch erst vor kurzem und nicht in Syrien entstanden war,[6]) wohl aber mit unverkennbaren Anspielungen an dasselbe von Christus, der nichts ohne den Vater getan habe,[7]) von dem Lebensbrot, welches Christi Fleisch sei,[8]) von dem Geist, der weiß, woher er kommt, und wohin er fährt,[9]) von Jesus als der Tür des Vaters.[10]) Justin der Märtyrer, welcher in Ephesus gelebt hat, bevor er nach Rom übersiedelte, lehnt sich nicht nur mit seiner Logoslehre an das Johannesevangelium an, sondern bemerkt auch ausdrücklich, daß dieselbe auf Worte in den

---

[1]) Mart. Pol. 8, 1. — [2]) Kg. III, 39, 17. — [3]) Kg. III, 39, 3.

[4]) Zahn, Einl. II³. 466. — [5]) Zahn, ebendaselbst.

[6]) Die Vermutung Zurhellens, daß die Heimat des vierten Evangeliums in Antiochien zu suchen sei, bedarf komplizierter Hilfshypothesen über seine Rezeption in Kleinasien, welche ihr wenig Wahrscheinlichkeit geben.

[7]) Magn. 7, 1 = Joh. 5, 19. — [8]) Röm. 7, 3 = Joh. 6, 51.

[9]) Philad. 7, 1 = Joh. 3, 8. — [10]) Philad. 9, 1 = Joh. 10, 9.

ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων (den Evangelien, Apol. I, 66) zurückgehe;[1]) er erwähnt das Wort Jesu an Nikodemus von der Wiedergeburt[2]) und spricht von der Gotteskindschaft mit den Worten von 1. Joh. 3, 1.[3]) Im nämlichen sechsten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts traten in Phrygien Montanus, Prisca und Maximilla mit der Behauptung auf, durch sie rede der Paraklet, welchen Jesus seinen Jüngern verheißen habe; sie gründeten ihre Weissagung von der nahen Parusie des Herrn formal auf das Johannesevangelium, wie materiell auf die Apokalypse. Ihnen traten am heftigsten diejenigen Kleinasiaten entgegen, welchen Epiphanius[4]) den Namen „Aloger“ angehängt hat, die aber auch Irenäus[5]) erwähnt. Sie waren in der Lehre rechtgläubige Katholiken,[6]) schrieben aber die johanneischen Schriften dem Gnostiker Kerinth zu und behaupteten speziell von dem Evangelium geradezu, es lüge;[7]) seine ersten Abschnitte stehen im Widerspruch zu der Kindheits-, Tauf-, Versuchungs- und Berufungsgeschichte der übrigen Evangelien; es erwähne zwei Passahfeste im Leben Jesu, während jene nur eines, und sei überhaupt ungeordnet (ἀδιάθετος), so daß es nicht wert sei, in der Kirche gebraucht zu werden. Dies war ein kühner Versuch, der phrygischen Prophetie durch kritische Bestreitung ihrer Lieblingsschriften den Boden zu entziehen; aber er konnte keinen Erfolg haben; denn die Aloger gaben damit einerseits zu, daß die johanneischen Schriften in Asia und am Ende des ersten Jahrhunderts entstanden seien; andrerseits stimmte der Inhalt des Evangeliums keineswegs mit dem überein, was man von der Lehre des Kerinth wußte. Derselbe hatte die sichtbare Welt und das mosaische Gesetz nicht von dem höchsten Gott, sondern nur von Engelwesen hergeleitet und gelehrt, auf Jesus, den weisen und tugendhaften Sohn Josephs, habe sich bei der Taufe Christus in Gestalt einer Taube herabgesenkt und ihn zum Wundertäter und Verkündiger des höchsten Gottes geweiht; dann

---

1) Dial. 105. — 2) Apol. 61 = Joh. 3, 3 f. — 3) Dial. 123.
4) Panar. 51. — 5) Haer. III, 11, 9. — 6) Epiph. 51, 4.
7) Epiph. 51, 18 und 21.

aber habe er sich vor dem Leiden wieder von ihm entfernt, so daß dann nur Jesus gestorben und auferstanden sei. Es war nicht schwer zu zeigen, daß diese Zerreißung der Person Jesu mit der Christologie des Johannesevangeliums nichts gemein hatte, den Johannesbriefen aber geradezu als feindliche Lehre gegenübersteht. Die kleinasiatische Kirche hat die kritischen Bemühungen der „Aloger" nicht angenommen, sondern von da an im Gegenteil betont, daß Johannes sein Evangelium gegen Kerinth geschrieben habe.[1]) — Ebensowenig vermochte die Vorliebe der Gnostiker für das Johannesevangelium die Gemeinden gegen dasselbe einzunehmen. Die Oden Salomos, welche Rendel Harris 1909 syrisch veröffentlicht hat, sind nicht mit Harnack und Spitta für die christliche Bearbeitung einer jüdischen Psalmensammlung zu halten, deren mystischer Individualismus eine Vorstufe zur johanneischen Gedankenwelt darstellen würde, sondern mit Gunkel und Preuschen für gnostische Poesie des zweiten Jahrhunderts, in welcher Christus durch den Mund des Sängerpropheten redet. Die Grundgedanken der johanneischen Schriften (Licht, Leben, Liebe, Wahrheit, Erkenntnis, Frieden, Wasser des Lebens) begegnen uns hier auf Schritt und Tritt; aber sie werden durch das überschwengliche Pneumatikerbewußtsein des Dichters intellektualistisch gesteigert und in der prätentiösen Geheimsprache einer Sondergemeinschaft ausgesprochen. Valentinus gab seinen Äonen mit Vorliebe johanneische Namen wie *Χάρις*, *Μονογενής*, *Ἀλήθεια*, *Λόγος*, *Ζωή*, *Παράκλητος*, *Πίστις*, *Ἀγάπη*;[2]) sein Schüler Ptolemäus beruft sich auf das Johannesevangelium in seinem Brief an Flora[3]) und anderweitig;[4]) Theodotus bezieht sich auf johanneische Stellen als auf Apostelworte;[5]) Herakleon hat den ersten Kommentar zum Johannesevangelium geschrieben. Auch die Johannesakten des Leucius und das Petrusevangelium, welche die doketische Auf-

---

[1]) Iren. Haer. III, 11, 1.
[2]) Iren. Haer. I, 1, 1 f.; III, 11, 7.
[3]) Epiph. Panar. 33, 3, 6. — [4]) Iren. Haer. I, 8, 5.
[5]) Clemens Alex. Exc. ex Theod. 7. 41.

fassung Jesu mit der Gnosis gemeinsam haben, zeigen sich stark vom Johannesevangelium beeinflußt.[1]) Dennoch haben die antignostischen Kirchenlehrer nie daran gedacht, auf Johannes zu verzichten, um die Gegner zu schwächen; sie fanden im Gegenteil in seiner Christusgnosis die beste Widerlegung der *ψευδώνυμος γνῶσις* und ihres Synkretismus. Auch die judenchristlichen Clementinischen Homilien, welche die marcionitische Gnosis bekämpfen, verwenden das Johannesevangelium mehrfach.[2]) Im Zeitalter Mark Aurels setzt sich die kirchliche Anerkennung desselben in der kleinasiatischen Kirche und außerhalb derselben definitiv durch. In den kurzen Akten des Karpus und Papylus von ca. 165 wird zweimal unverkennbar auf Johannes Bezug genommen.[3]) Melito von Sardes nennt Christus den *θεὸς λόγος*[4]) und berechnet die Zeit seiner Wirksamkeit auf drei Jahre,[5]) während sonst im zweiten Jahrhundert im Anschluß an Jes. 61, 2 und Luk. 4, 19 nur von einem Jahr geredet wurde. Apollinaris von Hierapolis führt im Osterstreit die johanneische Chronologie der Passionsgeschichte gegen die Quartodecimaner ins Feld und ordnet den Bericht des Matthäus ihr unter.[6]) Tatian zeigt nicht nur in seiner Schrift an die Griechen den Einfluß des johanneischen Prologs auf seine eigene Spekulation,[7]) sondern hat auch in seinem Diatessaron das Leben Jesu im Rahmen der johanneischen Chronologie angeordnet und mit Joh. 1, 1—5 begonnen, während er den Lukasprolog und die Genealogien wegließ. Athenagoras zeigt in seiner Bittschrift ebenfalls Kenntnis des Johannesevangeliums,[8]) und der Brief von Lyon und Vienne über die dortige Verfolgung ist voll johanneischer Reminiszenzen.[9]) Der gleichzeitige heidnische Polemiker Celsus, der sich

---

1) Acta Jo. ed. Bonnet Cap. 89. 90. 97. 98. 100. 101; Petrusevang. V. 7. 14. 24. 60.

2) Hom. Clem. III, 52 = Joh. 10, 9. 27; XIX, 22 = Joh. 9, 2 f.

3) V. 7 = Joh. 4, 23; V. 17 = Joh. 8, 44.

4) Chron. Pasch. p. 483 B. — 5) Routh, Rel. Sacr. I, 121.

6) Chron. Pasch. p. 14 B.

7) Orat. 4. 13. 19. — 8) Suppl. 4. 10.

9) Eus. Kg. V, 1, 10 = Joh. 14, 16 f.; 1, 15 = Joh. 16, 2; 1, 22 = Joh. 7, 38.

rühmt, die Schriften der Christen zu kennen, hat unter denselben auch Johannes gelesen.[1] Daß die altlateinische und die altsyrischen Übersetzungen, welche auch Johannes umfassen, in das zweite Jahrhundert zurückreichen, ergibt sich aus der Freiheit, mit welcher sie (namentlich die im Syr. Sinait. vorliegende) den Text noch behandeln.[2] Theophilus von Antiochien (ca. 185) schreibt Joh. 1, 1—3 dem πνευματοφόρος Johannes zu und behandelt damit das Evangelium als inspirierte heilige Schrift.[3] Sein Zeitgenosse Irenäus verwendet es dem entsprechend aufs ausgiebigste zum Schriftbeweis gegen die Gnostiker und sagt, daß der Apostel Johannes nach den andern Evangelisten sein Evangelium in Ephesus veröffentlicht habe.[4] Clemens Alex. gibt den Grund dafür in seinen Hypotyposen dahin an, Johannes habe gefunden, die äußern Lebensumstände Jesu seien in den frühern Evangelien dargelegt, und habe auf den Wunsch seiner Freunde, vom Geist inspiriert, das pneumatische Evangelium verfaßt.[5] Er nennt dies eine παράδοσις τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων; er hat es von seinen Lehrern und Gewährsmännern vernommen, unter denen sich auch ein „Ionier" befand.[6] Die spätere Legende hat den Hergang der Entstehung des Evangeliums noch weiter ausgemalt; so erzählt das Muratorische Fragment, Johannes habe auf die Bitten der Mitjünger und Bischöfe geantwortet: „Fastet mit mir drei Tage, und dann wollen wir einander erzählen, was jedem geoffenbart wird." In derselben Nacht sei dem Andreas geoffenbart worden, Johannes solle in seinem eignen Namen alles aufzeichnen, die andern alle es aber durchgehen.[7] Spätere wie Victorinus und Hieronymus haben jene Aufforderung der kleinasiatischen Christen mit der polemischen Tendenz des Evangeliums gegen Kerinth „und

---

[1]) Orig. c. Cels. I, 67 = Joh. 2, 18; II, 36 = Joh. 19, 34; II, 55 = Joh. 20, 11 f.

[2]) Vgl. jedoch: Vogels: „Die altsyrischen Evangelien" 1911, wonach die syra vetus von Tatians Diatessaron abhängig und somit dem 3. bis 4. Jhdt. zuzuweisen ist.

[3]) Ad Autol. II, 22; vgl. I, 14 = Joh. 20, 27; II, 23 = Joh. 16, 21.

[4]) Haer. III, 1, 1. — [5]) Eus. Kg. VI, 14, 7.

[6]) Strom. I, 1, 11. — [7]) Z. 9—16.

Valentinus und Ebion" kombiniert. Polykrates von Ephesus (ca. 190) nennt in seinem Brief an Viktor von Rom den Johannes unter den großen Gestirnen der kleinasiatischen Kirche als den Jünger, der an der Brust Jesu gelegen habe, als den Priester mit dem Stirnschmuck (d. h. den fürbittenden geistigen Führer der Gemeinden), den Zeugen und Lehrer, der in Ephesus gestorben sei;[1] er sieht in dem Manne, welchen Polykarp und seine Zeitgenossen gekannt hatten, den Verfasser des vierten Evangeliums. Seit Tertullian[3] gilt diese Anschauung in der Kirche für selbstverständlich.

Aus dieser Geschichte des Johannesevangeliums im zweiten Jahrhundert geht hervor, daß es in Kleinasien von den ersten Jahrzehnten an vorhanden gewesen und gelesen worden ist, dagegen erst im Lauf des Jahrhunderts auch in den übrigen Provinzen Eingang gefunden und kanonisches Ansehen erworben hat. Bei diesem Tatbestand ist es nicht verwunderlich, daß in einzelnen Schriften jenes Jahrhunderts noch keine Zitate aus dem Evangelium oder Anspielungen auf dasselbe vorkommen. Dies gilt von der Apologie des Aristides, von Hegesippus, von der Rede des Apollonius in Rom, namentlich aber von den Schriften der „Apostolischen Väter", soweit sie außer Beziehung zu Kleinasien standen: den ersten Clemensbrief (am Ende des ersten Jahrhunderts in Rom geschrieben), dem sogenannten zweiten Clemensbrief, dem Barnabasbrief, dem Hirten des Hermas und der Lehre der zwölf Apostel (sämtlich aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts). Ihre Verfasser scheinen das Johannesevangelium nicht gelesen zu haben. Um so auffallender ist aber der Umstand, daß sie vielfach Gedanken wiedergeben, welche in den johanneischen Christusreden vorkommen. Der erste Clemensbrief spricht von der Verherrlichung des Einen wahren Gottes,[3] von Christus als dem Tor der Gerechtigkeit,[4] vom Halten der Gebote als dem Beweis der Liebe,[5] von Christus, der sein Leben für uns gegeben hat;[6] die Clemenshomilie von der

---

[1]) Eus. Kg. V, 24, 3. — [2]) De praescr. 22; adv. Marc. IV, 2.
[3]) 43, 6. — [4]) 48, 4. — [5]) 49, 1. — [6]) 49, 6.

Erkenntnis Gottes durch Christus,[1] der Barnabasbrief von der ehernen Schlange als einem Typus Christi[2] und von dem Zusammenhang zwischen Hören, Glauben und ewigem Leben.[3] Der Hirt des Hermas kennt ebenfalls Christus als das Tor, durch welches man zum Reich Gottes eingeht,[4] und unterscheidet das Schauen desselben von dem Eingehen ins Reich.[5] Die Apostellehre enthält in den Abendmahlsgebeten, welche ohne Zweifel weit über ihre Zeit hinaufreichen, Danksagungen für das Leben und die Erkenntnis, die Gott uns durch Jesus kundgetan hat,[6] für die Erkenntnis, den Glauben und die Unsterblichkeit durch Christus,[7] für die geistliche Nahrung und Tränkung und das ewige Leben durch ihn.[8] Diese und andre Stellen beweisen, daß das Johannesevangelium mit den ihm eigentümlichen Worten Jesu nicht alleinsteht, daß es vielmehr eine mündliche Überlieferung derselben unabhängig von der Person des Johannes gegeben hat. Aber die Quelle dieser Gedanken wäre undeutlich geworden, wenn nicht Johannes sie in Aussprüchen Jesu selbst nachgewiesen hätte.

So stimmt die Überlieferung der alten Kirche mit dem Selbstzeugnis des Buches darin überein, daß der Apostel Johannes sein Verfasser sei. Aber wie den „Alogern" des zweiten Jahrhunderts, so muß es jedem aufmerksamen Leser auffallen, wie verschieden nun doch das Johannesevangelium von der sonstigen evangelischen Überlieferung ist. Es besteht in der Tat eine Fülle von Differenzen, welche die Abfassung durch einen direkten Jünger Jesu geradezu auszuschließen scheinen. Schon der äußere Gang des Lebens Jesu ist ein andrer als bei den Synoptikern: es fehlen die Kindheitsgeschichten, die Versuchung Jesu, die Bergpredigt, die Heilungen von Besessenen, die Gleichnisse, die Verklärung Jesu, die Einsetzung des Abendmahls und der Taufe, der Seelenkampf in Gethsemane u. a. m. Dafür tritt eine Reihe neuer Geschichten und Reden auf, bei denen man sich fragt, wie sie in der synoptischen Überlieferung

---

[1] 3, 1. — [2] 12, 5 f. — [3] 11, 11. — [4] Sim. IX, 12, 1 f.
[5] Sim. IX, 15, 2 f.; vgl. Joh. 3, 3—5.
[6] 9, 3. — [7] 10, 2. — [8] 10, 3.

unerwähnt bleiben konnten? Dahin gehört die Jüngerberufung am Jordan, die Hochzeit zu Kana, das Gespräch mit Nikodemus, die Samariterin, der Kranke von Bethesda, der Blindgeborne, die Auferweckung des Lazarus, die Fußwaschung, die Verhöre bei Hannas und Pilatus, die Erscheinungen acht Tage nach Ostern und am See von Tiberias; dazu die Reden vom Lebensbrot, vom guten Hirten, von der Sendung des Parakleten u. a. m. Einige synoptische Erzählungen kehren im Johannesevangelium wieder, aber chronologisch umgestellt wie die Tempelreinigung, die Salbung in Bethanien, die Geißelung Jesu, oder mit andern Detailzügen wie die Speisung der Fünftausend, der Einzug in Jerusalem, die Kreuzigung. Während die Synoptiker Galiläa als den Schauplatz der Tätigkeit Jesu hinstellen und ihn nur zuletzt zum Todespassah nach Jerusalem ziehen lassen, geschieht bei Johannes das meiste in Jerusalem oder sonst im Süden Palästinas. Während die synoptischen Ereignisse sich zur Not in den Raum eines Jahres zusammendrängen lassen, erwähnt Johannes eine ganze Reihe von Festreisen Jesu (Passah 2, 13; ein ungenanntes Fest 5, 1; Laubhütten 7, 2; Tempelweihe 10, 22; Passah 11, 55) und dazwischen (6, 4) ein Passah, das Jesus nicht besucht; damit kommt er auf einen Zeitraum von mindestens zwei Jahren zwischen den drei Passahfesten. Auch den Todestag Jesu bestimmt er abweichend von den Synoptikern: während sie das letzte Mahl als ein Passahmahl am Abend des 14. Nisan[1]) und den Tod Jesu am 15. Nisan stattfinden lassen, läßt Johannes den Tod schon am 14. Nisan eintreten,[2]) und das Mahl findet „vor dem Passahfest“ als ein gewöhnliches δεῖπνον statt.[3]) Auch diese Differenz ist schon im zweiten Jahrhundert beachtet worden. Diejenigen Kleinasiaten, welche das christliche Passah am 14. Nisan des jüdischen Kalenders ohne Rücksicht auf den Wochentag mit Fasten und Abendmahlzeit feierten (Polykarp, Melito, Polykrates), beriefen

---

[1]) Matth. 26, 17 f.; Mark. 14, 12 f.; Luk. 22. 7 f.

[2]) 13, 29; 18, 28; 19, 14.

[3]) 13, 1. 2.

sich auf das Herkommen seit der Zeit des Johannes und auf die Erzählung der Synoptiker, daß Jesus am 14. Nisan das Passah mit seinen Jüngern gehalten habe; ihre Gegner (die römischen Bischöfe, Apollinaris von Hierapolis, Clemens Alex., Hippolytus) beriefen sich dagegen auf das Johannesevangelium, nach welchem Jesus als das wahre Passahlamm am 14. Nisan gestorben sei, und wollten das christliche Fest stets am Sonntag nach dem 14. Nisan gefeiert wissen, da es sich nicht gezieme, mit dem Volk der Christusmörder denselben Festtag zu haben. — Aber nicht nur die äußern Lebensumstände Jesu sind anders als bei den Synoptikern, sondern auch sein eignes Verhalten zu den Menschen. Während er bei den Synoptikern auf alle möglichen Fragen des jüdischen Lebens eingeht und seinen Ruf zum Reiche Gottes in bilderreichen, eindrucksvollen Spruchreden an dieselben anschließt, bleibt er bei Johannes stets in einer gewissen Höhe; er ergeht sich in längern Reden, bei welchen sein bildlicher Ausdruck gewöhnlich zuerst mißverstanden wird, und geht wenig auf die Einwendungen der Zuhörer ein. Er spricht meist von seiner eignen Person und von dem, was er den Menschen zu bieten habe; gewisse Grundgedanken kehren immer wieder, z. B. die Andeutungen über sein Verhältnis zu Gott, und die Anklage gegen seine Volksgenossen wegen ihrer Unempfänglichkeit. Sie werden ihm als „die Juden“ gegenübergestellt, und er spricht oft mit befremdlicher Schärfe zu ihnen (besonders in dem langen Streitgespräch des 8. Kapitels); er spricht von „ihrem Gesetz“, als wenn ihn dasselbe nichts anginge.[1]) Die jüdischen Zukunftserwartungen treten sehr zurück, und wenn einmal von Auferstehung, Gericht u. dgl. die Rede ist, so wird hervorgehoben, daß diese künftigen Dinge mit seiner Erscheinung auf Erden eigentlich schon begonnen haben.[2]) Überhaupt wird Jesus über die Schranken des Menschlichen hinausgerückt; er tut Wunder wie die Auferweckung des Lazarus, welche jeder Erklärung spotten, und tut Aussprüche, die

---

[1]) 8, 17; 10, 34; 15, 25.

[2]) 3, 19; 5, 24; 11, 25; 14, 18.

sich nachher „erfüllen“ wie alttestamentliche Schriftworte.[1]) Er redet in dem klaren Bewußtsein, von Gott gekommen zu sein und zu Gott zurückzukehren; er durchschaut die Menschen[2]) und unterliegt ihnen erst, als er selber es will.[3]) Ebenso eigentümlich wie dieses Christusbild ist aber auch die Sprache, in welcher von ihm geredet wird. Es ist überall, in den Reden Jesu wie in denen des Täufers oder in den Bemerkungen des Evangelisten, die spezifisch johanneische Sprache der koordinierten Hauptsätze, in welchen die Gegensätze von Gott und Welt, Licht und Finsternis, Leben und Tod, Himmel und Erde, Wahrheit und Lüge zum Ausdruck kommen. Inhalt und Form des Johannesevangeliums ist feierlich, geheimnisvoll ergreifend, aber auch rätselhaft.

In der neuern Theologie ist nun seit Bretschneider (1820) und F. Chr. Baur die Ansicht zur Geltung gekommen, ein von der synoptischen Überlieferung so durchaus abweichendes Chritusbild könne nicht von dem Apostel Johannes herstammen. Der Mann, welcher noch im Galaterbrief[4]) als ein Haupt der judenchristlichen Urgemeinde erscheine, könne unmöglich ein Werk geschrieben haben, in welchem die Schranken des Judentums so vollständig beseitigt, die Bestimmung des Evangeliums auch für die Heiden als selbstverständlich angesehen,[5]) das Gesetz dagegen der Vergangenheit überantwortet werde.[6]) Wer dem Apostel Johannes die Apokalypse zuschrieb, glaubte daran ein weiteres Argument gegen die Authentie des Evangeliums zu besitzen: der Mann, welcher das Gericht Gottes über die Völkerwelt in glühenden Farben schildere und noch im Vollendungszustand ein Jerusalem mit den Namen der zwölf Stämme an den Toren zeichne, könne nicht Jesus in einen so feindlichen Gegensatz zum jüdischen Volk als zu Kindern des Teufels gestellt[7]) und die Zukunftserwartung so sehr vergeistigt haben, wie es im Evangelium Johannis geschehe. Der Verfasser des Evangeliums sei vielmehr ein unbekannter Christ des

---

[1]) 18, 9. 32. — [2]) 2, 24; 6, 64. — [3]) 10, 18; 15, 13.
[4]) 2, 9. — [5]) 10, 16; 11, 52. — [6]) 1, 17. — [7]) 8, 44.

zweiten Jahrhunderts, welcher die synoptischen Berichte gekannt und verwertet, selbst aber mit künstlerisch neuschaffender Phantasie ein Bild von Jesus entworfen habe, wie es seinem Bedürfnis und dem seiner Zeit entsprach. Welches dieses Bedürfnis war, glaubte man aus dem Prolog des Evangeliums ableiten zu können, welcher Jesus als den fleischgewordenen Logos schildert. Man fand darin einen von dem jüdisch-alexandrinischen Philosophen Philo entlehnten Gedanken, weil bei Philo der Logos eine Mittelstellung zwischen Gott und der Welt einnimmt und mit Ehrennamen wie Bild der Gottheit, ältester Sohn Gottes, Wagenlenker, Steuermann, Dolmetscher ausgezeichnet wird. Auch in den Schriften des „Hermes Trismegistos", deren Sammlung aus dem Ende des dritten Jahrhunderts n. Chr. stammt und eine Kombination altägyptischer und neuplatonischer Gedanken darstellt, glaubte man in neuerer Zeit eine Lehre vom weltschöpferischen Wort und eine auf Licht, Leben, Liebe, Erkenntnis, Wiedergeburt gestimmte synkretistische Frömmigkeit zu erkennen, von deren Anfängen Johannes vielleicht beeinflußt sei.[1]) In der Verwendung des Logosbegriffs schien ein deutliches Zeichen vorzuliegen, daß der Verfasser ein Mann von griechischer Bildung sei, welcher Jesus nicht als den Messias im jüdischen Sinne, nicht als den Sohn Gottes in der alttestamentlich-theokratischen Bedeutung des Wortes darstellen wolle, sondern als ein göttliches Wesen, das einen Auftrag an die ganze Menschheit gehabt habe, und dessen Erdenlauf nur die kurze Unterbrechung eines himmlischen Daseins gewesen sei. Nun ließ sich zeigen, daß dieser Logoschristus andre Züge annehmen mußte als der Menschensohn der Evangelien: er mußte als der Alleswissende[2]) den hellenischen Erkenntnistrieb befriedigen, die Wahrheitsuchenden um sich sammeln, durch Gottestaten seine Gottheit bekunden, kraft deren er nur um der Anwesenden willen, nicht für sich selber zu Gott betet;[3]) er mußte den Dualis-

---

[1]) Reitzenstein, Poimandres 1904 S. 244 f.

[2]) 1, 49; 2, 24; 4, 16; 6, 64; 11, 11; 16, 30; 18, 4; 21, 17.

[3]) 11, 42; 17, 13.

mus der damaligen Popularphilosophie in seinen Reden widerspiegeln; im johanneischen Christus ist die Lösung des Christentums vom Judentum, die Hellenisierung des Evangeliums zur Vollendung gediehen. Daraus folgte dann freilich, daß das Johannesevangelium als Quelle des geschichtlichen Lebens Jesu wertlos, daß es vielmehr der wichtigste Ausgangspunkt der dogmatisch-christologischen Entwicklung sei, nicht das Zeugnis eines Jüngers von Selbsterlebtem, sondern die Spekulation eines Epigonen über die Bedeutung der Person Jesu.

Über den Zweck des Buches bei einer solchen Abfassung im zweiten Jahrhundert sind verschiedene Ansichten geäußert worden. In Baurs Schule war die Meinung beliebt, der Verfasser habe die früher sich bekämpfenden Richtungen der Judaisten und Pauliner durch sein Werk aussöhnen wollen, welches die historische Anknüpfung an Israel beibehalten,[1]) aber durch seinen Universalismus und seine Auffassung Christi als des wahren Passahlamms im Sinne von 1. Kor. 5, 7 die Heidenchristen zufriedengestellt habe. Andre wie Hilgenfeld brachten das Johannesevangelium in Beziehung zu der Gnosis des zweiten Jahrhunderts; sie sahen in ihm eine Vorstufe der gnostischen Bewegung und glaubten Einschaltungen zu erkennen, durch welche es dann für den kirchlichen Gebrauch erst geeignet geworden sei. Am weitesten ist in dieser Richtung Kreyenbühl gegangen, welcher das Evangelium geradezu dem Gnostiker Menander in Antiochien zuschreibt als eine Streitschrift gegen den Bischof Ignatius und als das nachmalige „Evangelium der Wahrheit" der Valentinianer. Noch andre wie Grill haben im Gegenteil durchweg Polemik gegen die Gnosis darin gefunden, und Baldensperger suchte es als gegen die kleinasiatischen Johannesjünger gerichtet zu erweisen. Am beliebtesten ist gegenwärtig die Ansicht Wredes, Heitmüllers und Bauers, daß das Evangelium einen apologetischen Zweck gegenüber den Juden verfolge. Was die Juden an dem geschichtlichen Jesus auszusetzen hatten, das werde hier nach-

[1]) 4, 22.

träglich berichtigt, indem Jesus sich von Anfang an als Messias bezeichne und die begehrten Wunder überreichlich vollbringe, den Juden aber ihren Untergang weissage und sich als Weltheiland gebe. Je nach der Auffassung des Zwecks wurde auch die Entstehungszeit verschieden bestimmt; von 170, welche Zeit Baur angenommen hatte, sind die Ansätze zurückgegangen bis auf 80—110 in Harnacks Chronologie der altchristlichen Literatur.

Aber auch in bezug auf den Verfasser hat das Buch immer wieder die Vermutung geweckt, daß es sich nicht lediglich um das Werk eines „Malers“ handeln könne, vielmehr Erinnerungen aus der Urgemeinde wenigstens eingewoben seien. Man dachte an echte Worte Jesu, welche in einen geschichtlichen Rahmen gebracht, oder an Erzählungen, welche durch Reden erweitert worden seien; man vermutete auf Grund von 18, 15 einen Jerusalemiten als Gewährsmann des Verfassers, oder man schrieb das ganze Werk einem andern Johannes als dem Apostel zu. Einen solchen glaubte man in der von Eusebius[1]) erhaltenen Stelle des Papias zu finden: *οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, αλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ τί Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν. οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.* Schon Eusebius[2]) hat aus diesen Worten geschlossen, daß Papias zwei Johannes kenne, den Apostel, welchen er in der Reihe der Apostel aufzähle, und den Presbyter, den er nachher neben Aristion

---

[1]) III, 39, 3. 4. — [2]) Kg. III, 39, 5 f.

nenne. Er hat gegen Irenäus, welcher den Papias einen Zuhörer des Apostels Johannes nennt,[1] geltend gemacht, daß Papias vielmehr den Presbyter scheine gekannt zu haben, von den Aposteln dagegen nur aus Mitteilungen ihrer Schüler Kunde gehabt habe. Eusebius ist geneigt, dem Presbyter Johannes die ihm unsympathische Apokalypse zuzuschreiben, und weist, wie schon vor ihm Dionysius von Alexandrien,[2] darauf hin, daß in Ephesus zwei Johannesgräber gezeigt würden. Allein wiewohl einige Schriftsteller der alten Kirche diese Presbyterhypothese akzeptiert haben,[3] bleibt sie doch immer eine bloße Hypothese, und es läßt sich zeigen, daß sie auf einem Mißverständnis der Worte des Papias beruht. Er schreibt im ersten Satz (*οὐκ ὀκνήσω δέ σοι* etc.), er werde seinen Auslegungen von Worten des Herrn auch solche Überlieferungen über Jesus beifügen, die er einst mündlich von den *πρεσβύτεροι* empfangen und im Gedächtnis behalten habe. Im dritten Satz (*εἰ δέ που καί* etc.) fügt er bei, er habe Schüler der *πρεσβύτεροι* gelegentlich nach Worten der *πρεσβύτεροι* ausgefragt, nämlich der Jünger Jesu Andreas, Petrus, Philippus etc., wie auch nach dem, was die Jünger Jesu Aristion und der *πρεσβύτερος* Johannes sagen (*λέγουσιν*, nicht *εἶπον*). Daraus ergibt sich folgendes: 1. Papias spricht von drei Quellen seines Buchs, nämlich a) den *λόγια κυριακά*, die auch ihm schon in Evangelienschriften vorlagen und nur der Erläuterung bedurften, b) seinen mündlichen Erkundigungen bei den *πρεσβύτεροι*, c) seinen Erkundigungen bei den Schülern der *πρεσβύτεροι*. 2. Mit diesen *πρεσβύτεροι* können nicht Gemeindeälteste im amtlichen Sinn des Wortes gemeint sein; von solchen ist ebensowenig die Rede wie von Aposteln, Episkopen oder Diakonen. Papias spricht nicht von Gemeindeverhältnissen, sondern von der Zuverlässigkeit der Überlieferung, die er gesammelt hat, und *οἱ πρεσβύτεροι* ist der Ehrenname, den er den Männern der ersten Generation, den *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* gibt; weil sie im persönlichen Umgang mit

---

[1] Haer. V, 33, 4. — [2] Eus. Kg. VII, 25, 16.
[3] Hieronymus de vir. ill. 9. 18; Const. apost. VII, 46; Kosmas.

Jesus gestanden haben, sind sie für ihn und seine Zeitgenossen Autoritätspersonen, πρεσβύτεροι, denen die νεώτεροι ehrfurchtsvoll zuhören. 3. Da die πρεσβύτεροι im dritten Satz identisch sind mit den μαθηταὶ τοῦ κυρίου Andreas, Petrus etc., so sind sie es auch im ersten Satz; Papias hat somit in seinen jüngern Jahren (ποτέ) manche direkte Jünger Jesu noch persönlich gekannt und befragt; wo dies aber nicht möglich war, weil die betreffenden Jünger schon gestorben waren oder nicht in seine Nähe kamen, da suchte er wenigstens von ihren Schülern Worte über Jesus aus ihrem Munde zu erfahren. 4. Zwei Männer der ersten Generation lebten noch so lange, daß er ihre Hörer noch geraume Zeit fragen konnte: „Was sagen sie?“ nicht bloß: „Was haben sie einst gesagt?“ Diese waren Aristion und ὁ πρεσβύτερος Johannes, zwei Jünger, von welchen Papias besonders viele παραδόσεις seinem Buch einverleiben konnte.[1]) Dieser Johannes nun war ein Mann, welchem der Ehrenname ὁ πρεσβύτερος in besondrer Weise zukam, so daß man an ihn dachte, selbst wenn ohne Nennung des Namens vom πρεσβύτερος die Rede war.[2]) Nun hat aber Papias die Johannesbriefe gekannt, in deren zweitem und drittem der Verfasser sich nur als ὁ πρεσβύτερος einführt, wiewohl er dann mit einer Autorität redet, die durchaus nicht an einen einfachen Gemeindepresbyter erinnert, sondern geradezu apostolischen Charakter hat. Somit ergibt sich gegen den ersten Augenschein, daß Papias den Apostel Johannes, der in seinen spätern Jahren als fast einzig überlebender Zeuge der Urzeit mit Verehrung „der Alte“ genannt wurde, in der Tat selbst noch gekannt, namentlich aber Mitteilungen aus seinem Munde über Jesus aus früherer und späterer Zeit von mancherlei Gewährsmännern gesammelt hat. Irenäus behält in diesem Punkte recht, und der „Presbyter Johannes“ bleibt eine bloß konstruierte Gestalt ohne geschichtliche Wirklichkeit. Alle nähern Ausführungen der Presbyterhypothese, wie sie bei Harnack, Bousset etc. vorliegen, leiden an großer Unwahrscheinlichkeit und innern Widersprüchen; namentlich wird

---

[1]) Eus. Kg. III, 39, 14. — [2]) Eus. Kg. III, 39, 15.

das Wort Joh. 21, 24 mit seinem deutlichen Hinweis auf einen Apostel dabei geradezu eine Unwahrheit, welche den Zweck gehabt hätte, das Werk des „Presbyters“ aus der engsten Umgebung Jesu herzuleiten. Die Presbyterhypothese gibt neue, peinliche Rätsel auf, anstatt die vorhandenen zu lösen; dies muß uns veranlassen, die Lösung auf anderm Wege zu suchen. Aber auch die Zerlegung des Buchs in mehrere Quellenschriften, wie sie von Schwartz, Wellhausen, Spitta mit glänzendem Scharfsinn versucht worden ist, erweist sich nicht als durchführbar; sie weist verschiedenen Verfassern zu, was im Evangelium paradox, aber gerade dadurch ergreifend zur Einheit verbunden erscheint.[1]) Die Diskussion über den Autor des Johannesevangeliums hat manche schätzbare Aufklärung über die Eigenart des Buches gebracht; aber sie muß fortgesetzt werden; denn noch ist dem „einigen zarten, rechten Hauptevangelium“, wie Luther es nennt, sein Recht nicht geworden.

Mehr als bei den Synoptikern hat im Johannesevangelium die Persönlichkeit des Verfassers auf die Darstellung eingewirkt. Wir können die Eigenart desselben besser beobachten als die der frühern Evangelisten, weil er die Erzählung mehrfach durch eigne Meditationen unterbrochen[2]) und im Prolog ein klassisches Denkmal seiner Geistesrichtung hinterlassen hat, — um von den Briefen noch zu schweigen. Diese unzweifelhaft dem Verfasser eignen Worte zeigen uns einen Geist, welchem im ganzen Urchristentum nur Paulus an die Seite zu stellen ist. Er will allem auf den Grund gehen, alles in seine

---

[1]) Wendt begründet neu seine Ansicht einer aus Reden bestehenden apostolischen Grundschrift, mit der erst von einem spätern Redaktor die Erzählungen mit ihrem Wunderbeweis verbunden worden seien. C. Clemen verficht in eingehender Auseinandersetzung mit der bisherigen Literatur über das Johannesevangelium den Gedanken, es seien in demselben mündliche (meistens unglaubwürdige) Überlieferungen verwendet worden. B. Weiß tritt ebenso ein gegen jede Quellentheorie, dagegen für Einheit, Geschichtlichkeit und apostolische Herkunft des Evangeliums.

[2]) 2, 11. 21. 22. 24. 25; 4, 54; 6, 6; 6, 64b; 7, 39; 11, 13. 51. 52; 12, 6. 16. 33. 37—43; 13, 1—3. 11; 18, 9. 32; 19, 24b. 35 f.; 20, 9. 30. 31; 21, 14. 19.

letzten Konsequenzen verfolgen, geleitet von einem verzehrenden Drang nach Wahrheit als objektiver Lebenskraft, nicht bloß als subjektiver Überzeugung, und von einem tiefen sittlichen Ernst, der gut und böse als gewaltige Gegensätze empfindet und lieber vor denselben stehen bleibt, als daß er sie den Relativitäten des Tages zulieb abschwächt. Von allem Halben, Unfertigen strebt er vielmehr zum Absoluten empor, zum Ganzen, Vollen und Höchsten, zur Betrachtung der Dinge sub specie divinitatis. Alles Sichtbare wird ihm zu einem Gleichnis unsichtbarer Lebenskräfte und Güter; durch alles äußere Gebaren der Menschen sucht er zu ihren innersten Motiven durchzudringen; das Geheimnisvolle an den Dingen schreckt ihn nicht ab; es lockt ihn vielmehr zu tiefgehender Betrachtung. In das Leben dieses Feuergeistes, dessen Leidenschaft für das Denken des Höchsten durch keine zerstreuenden rabbinischen Studien gebrochen worden war, ist nun Jesus hineingetreten mit dem gewaltigen Eindruck seiner Persönlichkeit und hat alle Kräfte des Denkens und Handelns bei ihm frei gemacht zur stillen, frohen Entfaltung nach Gott hin. Er hat in Jesus das größte, aber auch anziehendste aller Geheimnisse gefunden: einen Menschen, in welchem die Liebe Gottes ihm als richtende und rettende Gottesmacht entgegentrat und ihn von Grund aus umwandelte; aus einem Knecht des Gesetzes wurde er ein Kind Gottes, das von der Gnade lebte. Wie ihm dieses Erlebnis zeitlebens ein Wunder war, so auch der, welcher es bei ihm zustande gebracht hatte: er gesteht selber, manches Wort und Verhalten Jesu anfangs nicht verstanden zu haben,[1]) und die Wundertaten Jesu machten ihm mehr Eindruck durch ihren äußern Hergang als durch die geistige Helferkraft Jesu, die sie verbürgten. Erst als Jesus gestorben und auferstanden war, konnte der Jünger alles Einzelne im Lichte des ganzen Erlöserlebens, und dieses selbst als die im Alten Testament geweissagte Heilstat Gottes begreifen.[2]) Nun fühlte er sich erst recht als Jünger Jesu, weil er den Geist des Meisters in sich

---

[1]) 2, 22; 12, 16. — [2]) 2, 22; 12, 16; 20, 9.

spürte,[1]) der ihn in der Geistesgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn zu einem selbständigen, die Vergangenheit als immer neue Gegenwart erlebenden Jünger erzog und ihn über die jüdischen Schranken des Christentums der Urgemeinde stufenweise emporhob. Sein Denken konzentrierte sich immer mehr mit Absehen von allen Nebenfragen auf das eine Problem der Person Jesu; je gewaltiger ihre Wirkungen im Leben der Gemeinde und in der Ausbreitung des Evangeliums durch das Lebenswerk des Paulus zutage traten, desto größer wurde ihm Jesus selber als die Quelle desselben, und Glauben an ihn wurde ihm der Inbegriff des Christenlebens. Nicht dialektische Verfechtung dieses Glaubens wurde seine Lebensaufgabe, — es wird seinen Grund haben, daß Johannes in der Apostelgeschichte als stumme Person auftritt, — aber positive Bezeugung desselben als des Wegs zu Gott für die verlorene Menschheit.

Aus dieser eigenartigen, dem vielseitigen modernen Bewußtsein fernliegenden, aber deshalb nicht undenkbaren Persönlichkeit des Verfassers erklären sich ungezwungen die Besonderheiten des Johannesevangeliums. Ob die früher erwähnte Tradition über den Anlaß seiner Entstehung richtig ist, wissen wir nicht; wohl aber kennen wir die schriftstellerische Absicht des Verfassers. An der Stelle, wo er ursprünglich zu Ende war, heißt es: *Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν, ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ· ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.*[2]) Damit betont der Verfasser, daß er nicht die ganze Wirksamkeit Jesu beschreiben, kein „Leben Jesu“ habe schreiben wollen, sondern lediglich eine Auswahl solcher Taten und Reden Jesu aufzeichnen, welche geeignet seien, den Lesern den Glauben an Jesus als den Messias und Gottessohn zu erhalten und das Leben, das aus diesem Glauben stammt, bei ihnen zu mehren. Was ihm selbst als für seinen Glauben wichtig geworden in Erinnerung stand, das erzählt er, mochte es in den früheren Evan-

---

[1]) 7, 39. — [2]) 20, 30. 31.

gelien, die er wohl kannte, erzählt sein oder nicht; was ihm nach seiner Individualität weniger bedeutungsvoll geworden war, das ließ er weg, mag es uns jetzt noch so unentbehrlich zum vollen Verständnis Jesu vorkommen. Er bringt eine beschränkte Anzahl von Ereignissen aus dem Leben Jesu, teils wunderbaren, deren er sieben erzählt, teils andern wie die Jüngerberufung, die Tempelreinigung, die Salbung in Bethanien, der Einzug in Jerusalem; daneben die inhaltreichen Gespräche mit Nikodemus, der Samariterin, den Juden am Laubhüttenfest, den Jüngern am letzten Abend und nach der Auferstehung. Auch diese Erinnerungen läßt er aber nur so weit zu Worte kommen, als sie dem Zwecke dienen konnten, den Lesern die „Herrlichkeit des einzigen Sohnes", sein Leben in Gott und für Gott und deshalb voll Gnade und Wahrheit für die Menschen anschaulich zu machen. Pragmatische Abrundung lag ihm fern; nicht selten bricht er ab, ohne einen Schluß anzudeuten,[1]) oder er greift auf früher Erzähltes zurück, woran Jesus seine wirklichen Zuhörer nicht nur so kurz hätte erinnern dürfen.[2]) Am Schluß des zwölften Kapitels läßt er Jesus sich von dem Volk in Jerusalem zurückziehen, motiviert dies mit dem Unglauben der Menge und der Leitenden, bringt dann aber doch noch einige Worte Jesu, über deren Hörer wir im Dunkeln gelassen werden.[3]) Ebenso unbekümmert ist Johannes um den Wortlaut seiner Christusreden. Wenn auf früher Gesagtes zurückverwiesen wird, so geschieht es gewöhnlich in Abweichung vom frühern Wortlaut;[4]) nicht selten werden Worte mitgeteilt, die sich dem Wortlaut nach gegenseitig ausschließen, in Wahrheit freilich nur dieselbe Sache von zwei Seiten beleuchten.[5]) Ja, der Evangelist wagt es, alle Personen seines Buches johanneisch reden zu lassen; wie er selber im ersten Brief redet, so spricht Johannes der Täufer, die Samariterin, die feindselige Judenschaft, Petrus bei seinem

[1]) 2, 20; 3, 21; 11, 44; 12, 26.
[2]) 7, 21 vgl. 5, 8; 10, 26 vgl. 15. — [3]) 12, 36 f. 44 f.
[4]) 3, 3 und 7; 7, 34 und 13, 33; 8, 21 und 24; 6, 44 und 65; 11, 26 und 40; 17, 12 und 18, 9.
[5]) 3, 17 und 9, 39; 3, 32 und 33; 5, 31 und 8, 14.

Bekenntnis, Pilatus im Verhör mit Jesus selber allenthalben: stets dieselben Lieblingsausdrücke, Wiederholungen, Parallelsätze und umständlichen Ausdrucksweisen. Dies ist so auffallend, daß es nur von einem Autor gewagt werden konnte, welcher des Zutrauens seiner Leser und seiner eignen inhaltlichen Übereinstimmung mit dem, den er schilderte, vollkommen gewiß war.

Das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern mußte sich unter diesen Umständen so gestalten, daß es dieselben vielfach ergänzt: 2, 19 erfahren wir das Wort Jesu über den Abbruch des Tempels, das ihm nach den Synoptikern vor dem Synedrium und noch am Kreuz vorgehalten wurde;[1]) 12, 4 wird mitgeteilt, was den Judas Jscharioth bewog, gerade nach der Salbung sich den Hohenpriestern als Verräter anzubieten;[2]) 18, 34 f., wieso Pilatus keine Schuld an Jesus gefunden hatte.[3]) Anderweitig ist Johannes nur mit Hilfe der Synoptiker verständlich, die er als bekannt voraussetzt: daß Johannes der Täufer nicht nur predigte, sondern auch taufte,[4]) daß er dann ins Gefängnis geworfen wurde,[5]) daß Jesus zwölf Jünger um sich hatte,[6]) daß er mit Maria und Martha befreundet war,[7]) mußten die Leser aus der ältern Überlieferung wissen. An einigen Stellen verhält er sich berichtigend zu derselben: 3, 24 bemerkt er, daß, als Jesus auftrat, der Täufer noch nicht gefangen gelegt war, wie man aus Matth. 4, 12; Mark. 1, 14 hätte schließen können, daß vielmehr beide noch einige Zeit nebeneinander gewirkt haben. 4, 44 wird die Übersiedlung Jesu nach Galiläa mit den Worten begründet *αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει*; da nun Galiläa (Nazareth) gerade die *πατρίς* Jesu war, im Blick auf welche er dieses Wort gesagt hat, so ist die Motivierung wohl so zu verstehen: Jesus zog nach Galiläa, und jetzt erst begann seine aus den Synoptikern bekannte galiläische Wirksamkeit; vorher ist Jesus

---

[1]) Mark. 14, 58; 15, 29. — [2]) Mark. 14, 10 f.
[3]) Mark. 15, 10. 14; Luk. 23, 14 f. — [4]) 1, 25. 31.
[5]) 3, 24. — [6]) 6, 67 f. — [7]) 11, 1.

einige Zeit in Judäa und Samaria tätig gewesen, und erst seine Taten in Jerusalem[1]) haben ihm dann in Galiläa Bahn gemacht.[2]) 12, 1 wird die Salbung in Bethanien „sechs Tage vor dem Passah“ vorgenommen, während sie nach den Synoptikern[3]) zwei Tage vor dem Fest stattfand. Ebenso ausdrücklich wird die Tempelreinigung 2, 13 von dem Todespassah der Synoptiker[4]) auf ein früheres Passah verlegt, und 19, 14 die Stunde der Kreuzigung Jesu von 9 Uhr[5]) auf 12 Uhr. Diese Korrekturen wären kleinlich und zwecklos, wenn sie nicht von einem Augenzeugen herrühren würden. Sie bilden die Hauptinstanz gegen die neuerdings von Wuttig, Küppers, Gebhardt und Jäger vertretene Meinung, daß das Evangelium des Johannes vor den übrigen entstanden sei. Alles weist vielmehr auf das letzte Viertel des ersten Jahrhunderts. Die wichtigste Korrektur ist die Verlegung des Todestags Jesu auf den 14. Nisan (S. 303 f.). Wir brauchen sie nicht mit Zahn und andern mühsam wegzudeuten; vielmehr wird sie durch manche beiläufige Andeutungen der Synoptiker bestätigt. Wenn die Hohenpriester und Schriftgelehrten beschließen,[6]) sich der Person Jesu zu bemächtigen, aber „ja nicht auf das Fest“, so stimmt es schlecht dazu, daß sie dann doch mit der Verhaftung warten, bis das Fest am Abend des 14. Nisan mit dem Essen des Passahlamms begonnen hat, daß sie dann während der heiligen Passahnacht eine Sitzung des Synedriums abhalten, daß an dem sabbatlich als Festtag gefeierten 15. Nisan Simon von Kyrene „vom Felde“ (ἀπ' ἀγροῦ) kommt,[7]) daß an demselben Freitag Joseph von Arimathia Leinwand kauft,[8]) und die Frauen gegen Abend noch Salben zubereiten.[9]) Es hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß in der Tat der Todestag Jesu der 14. Nisan war; es wäre auch hier sehr kleinlich und eine unnütze Gefährdung des Buches gewesen, wenn der Verfasser die Idee, daß Jesus das wahre Passahlamm sei, durch gewaltsame Abweichung von dem richtigen Todes-

[1]) 2, 23; 3, 2. — [2]) 4, 45.
[3]) Matth. 26, 2 f.; Mark. 14, 1 f. — [4]) Mark. 11, 15 f.
[5]) Mark. 15, 25. — [6]) Mark. 14, 2. — [7]) Mark. 15, 21.
[8]) Mark. 15, 46. — [9]) Luk. 23, 56.

datum hätte andeuten wollen. Umgekehrt läßt sich wohl verstehen, daß die Worte Jesu beim letzten Mahl, welche in der Tat von Beziehungen auf die Passahfeier durchzogen sind, in der von Markus abhängigen synoptischen Überlieferung die Meinung erwecken konnten, als habe er in aller Form das Passah mit seinen Jüngern gegessen. Richtiger hat der Talmud die Kunde aufbewahrt, daß Jesus „am Rüsttag des Passahfestes“ gehängt worden sei. Wenn Johannes und die Kleinasiaten nach ihm am 14. Nisan der Juden das Gedächtnis der Erlösung durch Christus begingen, so geschah es weder mit spezieller Berücksichtigung des letzten Mahls, noch speziell um Tag und Stunde des Todes Jesu zu begehen, sondern man behielt den altehrwürdigen Festtag bei, gab ihm aber eine christliche Deutung, bis der vom Judentum unabhängigere römische Brauch die Oberhand gewann; gegen das Todesdatum des Johannesevangeliums läßt sich aus dieser Festsitte kein Einwand erheben. Ähnlich verhält es sich mit den mehreren Festreisen Jesu. Zwar die „drei Jahre“ im Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum[1]) wird man nicht für die johanneische Chronologie ins Feld führen wollen, weil man dann aus dem folgenden[2]) sogar auf vier Jahre schließen müßte. Wohl aber weisen manche Züge in den Synoptikern auf eine Wirksamkeit Jesu in Jerusalem schon vor dem Todespassah hin: der Jünger Joseph von Arimathia im Synedrium,[3]) der ungenannte Jünger in Jerusalem, bei welchem Jesus das Mahl zurüsten läßt,[4]) namentlich aber der Weheruf über Jerusalem: *ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου, ὃν τρόπον ὄρνις ἐπισυνάγει τὰ νοσσία ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθελήσατε,*[5]) welchen man nur künstlich auf ganz Israel zu beziehen oder als Zitat aus einer ältern Prophetenschrift hinzustellen gesucht hat, weil die vorangehenden Worte 23, 34 f. bei Lukas[6]) der „Weisheit Gottes“ zugeschrieben werden. Ferner enthält die „große Einschaltung“ Luk. 9, 51—18, 14 manche Angaben, die sich nur aus der Annahme mehrerer Festreisen erklären.

---

1) Luk. 13, 7. — 2) Luk. 13, 8. — 3) Matth. 27, 57; Mark. 15, 43.
4) Mark. 14, 14. — 5) Matth. 23, 37; Luk. 13, 34. — 6) 11, 49.

Jesus bricht von Jerusalem auf und reist durch Samarien;[1]) dann ruft er aber Wehe über die Städte am See Genezareth.[2]) Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter ist wohl eher im Süden als im Norden gesprochen;[3]) aber einige Zeit nachher ist Jesus wieder unterwegs nach Jerusalem.[4]) Bald darauf sucht ihn der Herrscher von Galiläa aus seinem Gebiet zu verscheuchen, und er erklärt, nächstens nach Jerusalem aufbrechen zu wollen.[5]) Dann zieht er durch das Grenzgebiet von Samarien und Galiläa nach Jerusalem[6]) und segnet die Kinder, was nach den andern Synoptikern in Peräa geschehen ist.[7]) Das ist nicht eine Reise, die wirklich so stattgefunden hat; vielmehr hat Lukas, der ja nicht Augenzeuge gewesen war, Züge von verschiedenen Festreisen Jesu in das dem Markus entnommene Schema der Einen Festreise notdürftig eingefügt. Auch die Synoptiker weisen somit durchaus nicht einhellig eine so kurze Wirksamkeit Jesu auf, daß man nur auf Ein Jahr zu schließen hätte. Johannes aber stellt nun der überwiegend galiläischen Markustradition seine Geschichten aus Jerusalem an die Seite, weil ihm gerade aus den dortigen Unterredungen Jesu mit den Tonangebenden vieles für seinen Zweck wertvoll war. Er hat damit den Beifall Spittas gefunden, welcher die Grundschrift des Evangeliums dem Apostel Johannes zuschreibt und ihren Aufriß des Lebens Jesu für historisch glaubwürdig erklärt.[8])

Das Verhältnis Jesu zum jüdischen Volke wird im Johannesevangelium in der Tat so geschildert, daß der Gegensatz scharf hervortritt. Aber gerade die johanneischen Festreisen, mit welchen Jesus immer wieder sein Volk aufsucht da, wo es am zahlreichsten zu finden war, und sich ihm mit Wort und Tat als Helfer anbietet, bezeugen das Gegenteil von Kälte und Abneigung. Der Verfasser verleugnet den Juden nicht; er redet eine Sprache, die an die palästinensischen Schriftgelehrten seiner Zeit erinnert; er zitiert mit Vorliebe das Alte Testament und weist seine

---

[1]) 9, 52 f. — [2]) 10, 13 f. — [3]) 10, 30. — [4]) 13, 22. — [5]) 13, 31. [6]) 17, 11. — [7]) 18, 15 f.

[8]) Vgl. jetzt auch: „Die synoptische Grundschrift", s. o. S. 216.

Erfüllung in Jesus nach;[1]) er weiß seinen heidenchristlichen Lesern die jüdischen Ausdrücke und Bräuche zu deuten[2]) und hat sich in seinen geographischen Angaben gegenüber manchen Beschuldigungen als wohl informiert erwiesen.[3]) Der Ausdruck ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου (12, 49. 51; 18, 13) ist allerdings mißverständlich, als wenn der Verfasser an jährlich wechselnde Hierarchen nach Art der heidnischen Oberpriester denken würde; aber an sich besagt er nicht mehr, als daß Kajaphas in jenem unvergeßlichen Jahr die oberste Würde in seinem Volk bekleidete, nachdem sie durch das Belieben der Römer schon so oft gewechselt hatte; einen ähnlich ironischen Klang hat der Ausdruck des Lukas ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα.[4]) Die geschichtliche Bedeutung Israels kommt im Johannesevangelium vollauf zur Geltung; sein Gesetz ist durch Mose von Gott gegeben;[5]) „Israelit" ist ein Ehrenname;[6]) der Tempel ist Gottes Haus;[7]) das Heil kommt von den Juden.[8]) Aber allerdings steht Johannes unter dem tiefen Eindruck dessen, was seit der Zeit Jesu mit dem jüdischen Volke geschehen war. Es hatte sich in seiner großen Mehrzahl gegen Jesus ablehnend verhalten und seine Kreuzigung verschuldet; es hatte auch die Predigt der Apostel mit Verfolgung beantwortet; auch das Gericht der Zerstörung Jerusalems hatte es nicht andern Sinnes gemacht, sondern seine Erbitterung gegen Heiden und Christen noch gesteigert; es war zum Todfeind des Christentums geworden. Gerade ein Johannes, der jahrzehntelang an Israel gearbeitet, aber mehr und mehr den Eindruck empfangen hatte, den er in der Apokalypse mit dem Wort „Satanssynagoge" ausspricht, mußte unwillkürlich dazu kommen, daß für ihn mit dem Wort „Jude" sich der Begriff des Feindseligen, Unzugänglichen verband. Daher unterscheidet er im Evangelium nicht wie die Synoptiker zwischen Pharisäern, Sadduzäern, Herodianern, Schrift-

---

[1]) 7, 38; 12, 15; 12, 38 f.; 19, 24; 19, 36 f.
[2]) 1, 42 f.; 2, 6; 4, 9; 19, 13. 40; 20, 16.
[3]) 1, 28; 3, 23; 4, 5; 5, 2; 11, 54.
[4]) Luk. 3, 2. — [5]) Joh. 1, 17. — [6]) 1, 48.
[7]) 2, 16. — [8]) 4, 22.

gelehrten, Vorstehern, Zöllnern etc., sondern nur zwischen der schwankenden Menge und den Leitenden, welche als die *'Ιουδαῖοι* par excellence immer heftiger gegen Jesus auftreten. Er macht aber auch kein Hehl daraus, daß für ihn die Zeit des Judentums in der Vergangenheit liegt, und die Zeit der Anbetung in Jerusalem ebenso vorüber ist, wie die Zeit, da der Tempel auf Garizim stand.[1]) Jesus ist nicht nur für das Volk gestorben, sondern um die zerstreuten künftigen Gotteskinder aus den Heiden zusammenzubringen,[2]) damit die Gläubigen aus Israel und den Heiden zu Einer Herde unter ihm, dem Hirten werden sollten.[3]) Die Hoffnung auf eine Bekehrung des ganzen Israel, wie sie Paulus im Römerbrief noch so ergreifend vertritt, ist bei Johannes in den Schatten des Wortes „Ihr werdet sterben in euern Sünden"[4]) getreten.

Die Hauptschwierigkeit bleibt immer das Christusbild selber, weil in demselben die Züge göttlicher Hoheit so sehr gehäuft sind, daß das Bild einseitig wäre, wenn nicht daneben menschliche Züge die strenge Erhabenheit mildern würden. Solche finden sich aber nicht selten: Jesus nennt sich einen Menschen;[5]) er antwortet in Kana seiner Mutter unmutig;[6]) er schwingt im Tempel die Geißel über die Opfertiere und wirft den Geldwechslern ihre Tische um;[7]) er setzt sich müde und dürstend am Jakobsbrunnen nieder und schickt seine Jünger Speise zu kaufen;[8]) er ändert seinen Entschluß, das Laubhüttenfest nicht zu besuchen.[9]) Am Grab des Lazarus ergrimmt er im Geist, betrübt sich und weint,[8]) und es ist wunderlich, dies so zu deuten, er habe aus Zorn geweint, daß die Geschwister und die Juden nicht mehr Vertrauen zu ihm hätten. In Jerusalem erlebt Jesus eine tiefe Erschütterung und ruft angstvoll nach Rettung aus der Todesstunde[11]) auch der Kennzeichnung des Verräters geht eine solche Erschütterung voraus.[12]) In der Passionsgeschichte überwiegen allerdings (gemäß dem wirklichen Hergang) die Züge heiliger Ruhe

---

[1]) 4, 20 f. — [2]) 11, 52. — [3]) 10, 16. — [4]) 8, 21 f.
[5]) 8, 40. — [6]) 2, 4. — [7]) 2, 15. — [8]) 4, 6 f.
[9]) 7, 8 f. — [10]) 11, 33 f.
[11]) 12, 27 f. — [12]) 13, 21.

und Gelassenheit; aber von dem Gekreuzigten erzählt gerade Johannes den Ruf: „Mich dürstet!“ [1]) Wenn man am johanneischen Christus eine menschliche Entwicklung vermißt hat, so ist zu erwidern, daß dieselbe auch in das synoptische Jesusbild größtenteils nur hineinkonstruiert worden ist, namentlich an Hand des Markusevangeliums, das aber neuestens von Wrede und J. Weiß wieder viel mehr dem Johannesevangelium verwandt befunden wird, während Harnack die Ähnlichkeiten zwischen Lukas und Johannes hervorhebt. Daß z. B. Jesus bei Johannes von Anfang an der Messias sein wolle und als solcher erkannt werde, [2]) bei den Synoptikern dagegen erst seit dem Gespräch bei Cäsarea Philippi, hat man nur mittelst Beseitigung synoptischer Stellen wie Matth. 7, 22 f.; 9, 27; 12, 23; 15, 22; Mark. 1, 24; 3, 11; 5, 7; Luk. 4, 21 wahrscheinlich machen können. Und so verhält es sich überhaupt mit den übermenschlichen Zügen des Selbstbewußtseins und Wirkens Jesu: sie fallen bei Johannes mehr auf, weil sie das konstante Thema bilden; aber sie sind auch den Synoptikern nicht fremd; wer sie scheut, muß auch hinter die Synoptiker auf einen angeblichen „historischen Jesus“ zurückgehen, der aber nie gelebt, vielmehr die ironischen Bemerkungen eines Kalthoff und Drews mit Recht sich zugezogen hat. Auch bei den Synoptikern ist Jesus von einer geheimnisvollen Hoheit umflossen, welche die einen mit Staunen und Furcht erfüllt, die andern unwiderstehlich zu ihm hinzieht. Er spricht mit einer Autorität, wie sie kein Schriftgelehrter und kein Prophet beansprucht hatte; er verkündigt Vergebung der Sünden, aber auch das Gericht. Er redet als einer, der Vollmacht von Gott hat und Gottes Gedanken kennt. Er weiß, daß er mehr als der Tempel ist, mehr als Jona und Salomo, ein Herr auch über den Sabbat, nicht nur ein Knecht Gottes, sondern der Sohn, der allein den Vater kennt und bekannt machen kann.

Nun ist merkwürdig, daß in den synoptischen Stellen, wo dieses innerste Bewußtsein Jesu zum Durchbruch kommt,

---

[1]) 19, 28. — [2]) 1, 41 f.; 4, 26.

auch seine Redeweise den feierlichen, gehobenen Ton annimmt, den wir bei Johannes durchweg finden; so in dem Jubelruf nach der Rückkehr der Jünger,[1] in dem Wort vom Bekennen und Verleugnen,[2] in dem Wort von der Sünde gegen den Geist,[3] in der Belehrung über die Gleichnisse,[4] in der Ermahnung zum gemeinsamen Gebet,[5] in der Schilderung des Weltgerichts,[6] im Missions- und Taufbefehl des Auferstandenen,[7] in der Botschaft an Herodes Antipas[8] u. a. m. Wie Johannes von dem Inhalt solcher Worte am tiefsten ergriffen wurde, so hat er auch an ihrer Form die Form seiner Sprache gebildet, und die johanneische Gedankenwelt ist das zur Weltanschauung ausgebildete Selbstzeugnis Jesu. Ferner ist hervorzuheben, daß die johanneischen Grundbegriffe Licht und Finsternis, Leben und Liebe, Geist und Wahrheit, Gericht und Gnade ihre nächstliegende Parallele nicht in hellenistischen Schriften haben, sondern im Deutero-Jesaja und in den alttestamentlichen Psalmen; es sei nur an Worte wie Jes. 42, 1 f.; 43, 4; 44, 3; 49, 6. 9; 55, 3; Ps. 36, 10: 43, 3; 57, 4; 84, 12; 85, 11; 112, 4 erinnert, sowie an das Hirtenbild Jes. 40, 11; Ps. 80, 2, an die Wasserspende Jes. 44, 3; 55, 1; Ps. 36, 9, an das „Ich bin's“ Jes. 41, 4; 43, 10; 52, 6. Dies sind aber gerade die Schriften des Alten Testaments, in welchen Jesus am meisten heimisch war, und welche den lautesten Widerhall in seinen Worten finden: ein Beweis, daß Johannes auch in dieser Beziehung nichts Heterogenes in das Bild Jesu eingetragen hat. Auch paradoxe Reden finden sich bei dem synoptischen Jesus so gut wie bei dem johanneischen: das Wort vom Haben und Nichthaben,[9] vom Verlieren und Gewinnen des Lebens,[10] vom Ausreißen des Auges und Abhauen der Hand,[11] von der Verunreinigung durch das, was zum Munde ausgeht.[12] Ebenso Bildreden, die mißverstanden werden konnten: „Laß die Toten ihre Toten begraben“,[13] „Hütet euch vor

---

[1]) Matth. 11, 25 f. — [2]) Matth. 10, 32 f. — [3]) Matth. 12, 30 f.
[4]) Matth. 13, 11 f. — [5]) Matth. 18, 18 f. — [6]) Matth. 25, 31 f.
[7]) Matth. 28, 18 f. — [8]) Luk. 13, 32 f.
[9]) Matth. 13, 12. — [10]) Matth. 16, 25.
[11]) Matth. 5, 29 f. — [12]) Matth. 15, 11. — [13]) Matth. 8, 22.

dem Sauerteig der Pharisäer und des Herodes!"[1] "Ich muß mich taufen lassen mit einer Taufe"[2] u. a. m. Was man die "Monotonie" der johanneischen Reden genannt hat, rührt wesentlich daher, daß der Verfasser, um seinem Thema treu zu bleiben, jeweilen Worte über denselben Gegenstand zusammengerückt hat, wie dies schon vor ihm der Verfasser der Redenquelle und dann der erste Evangelist getan hatte; in den Abschiedsreden z. B. hat er vereinigt, was ihm überhaupt erinnerlich war von Worten aus den letzten Tagen, die auf Jesus und die Jünger bezug hatten; nur darum kann er nach dem abschließenden *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν* 14, 31 noch weitere sechzig Verse anfügen (Kap. 15 und 16).

Hiernach ist in der Tat der johanneische Christus nicht das Ganze des geschichtlichen Jesus; sein Bild ist für solche entworfen, welche das synoptische bereits kennen, und es war ein Fehler, daß die Kirche bei ihrer Dogmenbildung über Johannes die Synoptiker beinahe vergessen hat. Noch größer aber ist der Fehler, den manche heutige Forscher begehen, wenn sie Johannes beim Entwurf ihrer "Leben Jesu" von vornherein beiseite lassen; ohne seine Wegleitung greift man notwendig zu niedrig in der Schätzung der Persönlichkeit Jesu und langt bei dem Bild eines hochsinnigen Schwärmers an, der uns nicht Führer zu Gott sein kann.

Aber die Logoslehre! Ist nicht sie allein schon Beweis genug, daß das Leben Jesu im Johannesevangelium unter eine fremdartige, griechische Beleuchtung gerückt wird, bei der es notwendig entstellt werden mußte? Nur wenn sie unrichtig gedeutet wird. Den Hauptinhalt des Prologs 1, 1—18 bildet nicht sie, sondern das Zeugnis von der himmlischen Herkunft Jesu, welches der Verfasser mit Paulus und dem Hebräerbrief gemein hat. Eigentümlich ist dem Johannes allerdings, daß er sie als Ausgangspunkt voranstellt, und daß er den Logosgedanken verwendet, wie er ihn auch in der Apokalypse[3] und im ersten Brief[4] anklingen läßt. Aber was besagt dieser Logosgedanke?

---

[1]) Mark. 8, 15. — [2]) Luk. 12, 50. — [3]) 19, 13. — [4]) 1, 1.

Die Herleitung von Philo läßt sich nicht befriedigend vollziehen; denn der Logos des alexandrinischen Philosophen ist etwas wesentlich andres; er ist das vernünftige Weltgesetz, das gestaltende und ordnende Prinzip des Universums. Philo hat in seinem Logos platonische und stoische Gedanken mit der spätjüdischen Weisheitslehre verschmolzen und verwendet ihn als Mittelprinzip zwischen seinem platonisch gedachten Gott und der materiellen Welt, mit der sein Gott nicht direkt in Beziehung treten kann. Auf die Wirksamkeit des Logos unter den Menschen weiß er die Gottesoffenbarungen des Alten Testaments umzudeuten; ihm legt er die erhabensten alttestamentlichen Attribute bei, ohne doch jemals über rhetorische Personifikation hinauszugehen. Eine Fleischwerdung des Logos wäre nach seiner Weltanschauung ebenso undenkbar, wie nach derjenigen, welche Celsus später dem Christentum entgegenstellte. Es mag sein, daß Johannes den Logosbegriff als einen gangbaren Ausdruck der damaligen Popularphilosophie im Sprachgebrauch einzelner Heidenchristen vorgefunden und sich desselben bedient hat, um den Lesern seine Einsicht in das Wesen Jesu begreiflicher zu machen. Aber diese Leser waren christliche Gemeinden, deren Glieder in der Regel keine philosophischen Kenntnisse besaßen; wollte Johannes von ihnen verstanden werden, so durfte er den Logosbegriff nicht mit philosophischen Hintergedanken brauchen, sondern er mußte ihm eine Bedeutung geben, welche sie aus dem Alten Testament verstehen konnten, die Bedeutung „Wort“. Wie Paulus seinen Heidenchristen vom *σωφρονεῖν* und vom *εὔσχημον*, von *φιλοτιμεῖσθαι* und *ἐγκρατεύεσθαι*, von *συνείδησις* und *ἐλευθερία* im Anschluß an ihre griechischen Lieblingsbegriffe und doch in einem durchaus neuen Sinn redete, so hat auch der Logos bei Johannes durchaus religiöse Bedeutung. Deutlich knüpft ja der Anfang des Prologs an das schöpferische Sprechen Gottes Gen. 1, 1 f. an, und andere alttestamentliche Stellen, in denen das Wort Gottes schafft,[1]) ausgeht und zurückkehrt,[2]) zerstört

[1]) Ps. 33, 6 f. — [2]) Jes. 55, 11.

und heilt,[1]) mußten ebenfalls darauf führen, an die Selbstmitteilung Gottes zu denken, an die Kundgebung seines Wesens und Willens, in welcher Gott sich selber gibt. Der Prolog des Johannesevangeliums führt in wuchtiger Kürze aus, wie vom Anfang der Dinge an die Selbstoffenbarung Gottes im Wort die Quelle alles Lebens und besonders alles geistigen Lebens in der Menschheit gewesen sei, wie sie immer wieder gehemmt worden sei durch die Unempfänglichkeit der Menschen, zuletzt aber zu voller Verwirklichung gelangt in der Person dessen, der als einziger Sohn vom Vater, als die leibhaftige Gottesoffenbarung auf Erden gelebt und die, welche an ihn glaubten, zu Gotteskindern gemacht habe, in der Person Jesu Christi. Nachdem der Logosbegriff zweimal (V. 1 und 14) dazu gedient hat, die Größe dessen, was in Jesus erschienen ist, begreiflich zu machen, verschwindet er wieder; Jesus nennt sich im weitern Verlauf des Evangeliums nirgends selber den Logos, sondern er redet vom „Wort“ in der gewöhnlichen Bedeutung: „ihr habt Gottes Wort nicht in euch“;[2]) „ich halte sein Wort“;[3]) „die, zu welchen das Wort Gottes geschah“;[4]) „sie haben dein Wort bewahrt“.[5]) Der Logos ist nicht die tragende Grundidee des ganzen Buchs, sondern nur ein einleitender Hilfsbegriff, der eine gewaltige religionsgeschichtliche Perspektive eröffnet, jedoch den Verfasser nicht verleitet hat, das σάρξ ἐγένετο im Verlauf seiner Erzählung zu verflüchtigen. Sein Christus ist von Gott gesandt[6]) und weiß sich vom Vater abhängig,[7]) der größer ist als er;[8]) er kann nichts von sich selber tun,[9]) sondern hört beständig auf den Vater[10]) und gehorcht ihm;[11]) in solcher Gesinnung ist er eins mit dem Vater.[12]) Weil aber nicht der philonische Logos dem Evangelium zugrunde liegt, ist es auch irreleitend, von einem „Dualismus“ desselben zu reden. Es kennt keinen platonischen Gegensatz von Geist und Materie, sondern in verschiedener Ausdrucksweise nur

---

[1]) Jer. 23, 29; Ps. 107, 20.
[2]) 5, 38. — [3]) 8, 55. — [4]) 10, 35. — [5]) 17, 6.
[6]) 8, 42. — [7]) 6, 57. — [8]) 14, 28. — [9]) 5 19. 30.
[10]) 8, 40. — [11]) 6, 38. — [12]) 10, 30; 17, 22.

immer wieder den Unterschied zwischen göttlich und menschlich, himmlisch und irdisch, welcher auf dem sittlichen Gegensatz von gut und böse beruht, aber durch das Werk Christi auf Erden seine Erledigung findet. Gut und böse aber stellt Johannes einander deshalb so schroff entgegen, weil ihm in Jesus das Gute überwältigend, als leuchtende Gottesherrlichkeit entgegengetreten ist. Neben Jesus gehalten ist die ganze Menschheit nur „Welt" und Dunkel; aber er ist das Licht der Welt und macht Menschen zu Kindern des Lichts. Ebensowenig läßt sich beweisen, daß dem „Dualismus" der obern und untern Welt im Johannesevangelium der urchristliche Gegensatz zwischen jetziger und zukünftiger Welt geopfert sei, und die Eschatologie völlig vergeistigt werde. Die Wiederkunft Christi wird vielmehr angekündigt;[1]) ebenso die Auferweckung der Toten[2]) und das Gericht „am letzten Tage".[3]) Aber allerdings zeigt sich dabei, daß diese Ereignisse nicht so bald eingetreten waren, wie Johannes selber zur Zeit der Apokalypse sie erwartet hatte, und das ganze Urchristentum mit ihm. Wie Paulus sich an den Gedanken gewöhnt hat, sterben zu müssen, anstatt ohne „Entkleidung" verwandelt zu werden, so wurde auch Johannes durch das Ausbleiben der Parusie an seinem Glauben nicht irre; er erinnerte sich nur um so lebhafter an die Worte des Meisters, welche das Reich Gottes als jetzt schon vorhanden, die Auferstehung und das ewige Leben als jetzt schon eintretend,[4]) aber auch das Gericht als jetzt schon durch die Stellungnahme zu Jesus sich vollziehend[5]) bezeichneten, und er sah eine Bürgschaft für das künftige Kommen des Herrn in seinem Kommen seit den Ostertagen,[6]) in seiner Gegenwart durch den heiligen Geist.[7]) Die große Enttäuschung des ersten Jahrhunderts richtete den Blick des Jüngers nur um so fester von allen jüdischen Ausmalungen der Zukunft auf das Eine, was nicht enttäuscht wird: das Leben mit Christus in Gott.

---

[1]) 14, 3; 21, 22. — [2]) 5, 28 f.; 6, 39 f.
[3]) 12, 48. — [4]) 11, 24 f.; 17, 3. — [5]) 3, 18 f.; 9, 39.
[6]) 14, 18 f.; 16, 22. — [7]) 16, 7 f.

Trotz allen Versicherungen des Gegenteils ist somit die johanneische Frage auch heute nicht im verneinenden Sinn entschieden. Das Selbstzeugnis des Buchs erhält durch die kirchliche Überlieferung eine Bestätigung, die nicht leicht zu nehmen ist, und die großen Verschiedenheiten von der synoptischen Darstellung erklären sich aus der besondern Individualität und schriftstellerischen Absicht des Verfassers, welche man einseitig nennen mag, aber nicht geschichtswidrig schelten darf. Er hat mit großer innerer Freiheit geschrieben und nicht heilige Formeln aufgezeichnet, wohl aber das Bild seines Herrn verewigt, wie es nur der vertraute Jünger tun konnte. Zu allen Zeiten hat er tiefer Nachdenkenden mit seinem Evangelium den Weg gezeigt, von der Huldigung an den „Schönsten der Menschenkinder" weiter zu gelangen bis zu dem Ruf des Glaubens: „Mein Herr und mein Gott!" Und man wird es erleben, unmutig oder mit Freuden: „Dieser Jünger stirbt nicht".

---

§ 28. Die Johannesbriefe.

Luthardt in Strack-Zöcklers Komm. IV² 1895. — B. Weiß in Meyers Komm. XIV⁶ 1899. — Bauer in Holtzmanns Handkomm. IV³ 1908. — Baumgarten in Joh. Weiß' Schriften des N. T. II² 1908. — Häring, Gedankengang und Grundgedanke des 1. Johannesbr., in den Theol. Abhandl. für Weizsäcker 1892. — Harnack, Der 3. Johannesbrief, Texte u. Unters. XV, 3 1897. — Windisch, in Lietzmanns Handbuch zum N. T. IV. 1911.

Die Briefe des Johannes gehören in bezug auf den Wortschatz und die Ausdrucksweise zu den leichtesten Abschnitten des Neuen Testaments, inhaltlich dagegen zum Schwierigsten, weil der Verfasser vieles als bekannt voraussetzt, alle dialektischen Auseinandersetzungen unterläßt, seine Grundgedanken in schroffer Kürze hinstellt und dabei gelegentlich im Wortlaut sich selber widerspricht. Er befolgt keine Disposition, sondern kommt öfter auf schon Besprochenes erläuternd und weiterführend zurück, so daß der Gedankengang nicht deutlich zutage liegt. Um so

deutlicher tritt dagegen der Sinn und die Absicht des Verfassers in bezug auf das Ganze hervor.

Der erste Johannesbrief ist an einen nicht näher bezeichneten Kreis von Lesern gerichtet, um dieselben vor Irrlehrern zu warnen,[1]) welche aus ihrer Mitte hervorgegangen waren,[2]) vom Verfasser aber als falsche Propheten[3]) und Antichristen[4]) bezeichnet werden und auch in den Gemeinden bereits kräftigen Widerspruch gefunden hatten.[5]) Sie behaupteten die wahre Erkenntnis Gottes zu besitzen[6]) und in der innigsten Gemeinschaft mit Gott zu stehen,[7]) so daß keine Sünde mehr bei ihnen möglich sei.[8]) Dagegen leugneten sie, daß Jesus der Christus[9]) und der Sohn Gottes sei;[10]) sie bestritten, daß Jesus Christus „im Fleisch gekommen“[11]) und wirklich gestorben sei.[12]) Sie trennten somit das Göttliche und Erlösende an Jesus, seine Sohnes- und Christusqualität von der irdischen, zeitlich bedingten Jesusperson und erklärten die letztere für eine bloße Erscheinungsform, welche der Erlöser während einiger Zeit, von der Taufe im Jordan[13]) bis zu seinem Leiden an sich genommen habe; sie lehrten doketisch von Jesus. Wie sie es aber in ihrer Auffassung Jesu nicht zu einer realen Durchdringung des Menschlichen mit dem Göttlichen brachten, so auch nicht in ihrer Lebensweise. Bei allem Rühmen ihrer Gemeinschaft mit Gott glaubten sie an die sittlichen Pflichten nicht unbedingt gebunden zu sein[14]) und entzogen sich namentlich den Pflichten der Liebe gegen die Mitchristen,[15]) z. B. der Hilfleistung gegenüber den Armen.[16]) Es war eine Verkehrung des Bewußtseins der Gotteskindschaft in ein religiöses Hochgefühl, das mit sittlicher Schlaffheit und Bequemlichkeit zusammenging, nicht der grobe Libertinismus der Nikolaiten und der Irrlehrer des Judasbriefs, aber ein Anfang dazu, wie ihn auch Paulus[17]) und Jakobus[18]) gelegentlich bekämpfen.

---

[1]) 2, 26; 3, 7. — [2]) 2, 19. — [3]) 4, 1.
[4]) 2, 18; 4, 3. — [5]) 2, 13 f.; 4, 4.
[6]) 2, 4; 4, 8. — [7]) 1, 6; 2, 6. 9; 4, 20. — [8]) 1, 8. 10.
[9]) 2, 22: 5, 1. — [10]) 4, 15; 5, 5. — [11]) 4, 2; vgl. 2. Joh. 7.
[12]) 5, 6. — [13]) 5, 6. — [14]) 1, 6; 2, 4; 3, 4. 10.
[15]) 2, 9; 3, 10; 4, 8. 20. — [16]) 3, 17. — [17]) Röm. 6, 1 f. — [18]) 2, 14.

Aus diesem Gegensatz zu den Irrlehrern gestaltet sich nun der Inhalt des Briefs folgendermaßen. Im Eingang (1, 1—4) wird vom Verfasser als einem Augenzeugen des Lebens Jesu bezeugt, daß in ihm, dem Sohne Gottes, das ewige Leben erschienen sei, welches die Christen mit Gott und untereinander verbinde. Ein erster Gedankengang (1, 5—2, 17) führt aus, daß die Gemeinschaft mit Gott zum Wandel im Licht (zum Leben für das Gute) verpflichtet, von welchem die Erfahrung der Erlösung durch Christus uns nicht entbindet, zu dem sie uns vielmehr befähigt und verpflichtet (1, 5—2, 2). Der Wandel im Licht besteht aber im Halten der Gebote Gottes und soll sich namentlich in der Bruderliebe zeigen (2, 3—11), wie andrerseits in der entschlossenen Weltverleugnung (2, 12—17). Auf diese positive Darlegung folgt nun ein polemisch anhebender zweiter Gedankengang (2, 18—3, 24). Gegenüber den Irrlehrern, in deren Auftreten sich die Endzeit ankündigt, und welche den Christus nicht in Jesus sehen (2, 18—23), sollen die Leser in der Kraft des heiligen Geistes bei dem bleiben, was sie von Anfang an gehört haben (2, 24—28). Die Gotteskindschaft, die unsere Ehre gegenüber der Welt und unsre Hoffnung für die Zukunft ist (2, 29—3, 2), verpflichtet uns dazu, die durch Christus erlangte Befreiung von Sünde und Teufelsmacht nun auch zu unsrer sittlichen Reinigung zu benützen (3, 3—9), und der Drang, das Gute zu tun, soll sich besonders in der tätigen, hilfreichen Bruderliebe nach dem Vorbild Jesu erweisen (3, 10—18). Nur bei einem solchen Liebe übenden Glauben ist das Verhältnis zu Gott ein lauteres, das Gebetsleben ein ungebrochenes auch gegenüber den Störungen der Sünde (3, 19—24). Ein dritter Gedankengang (4, 1—5, 5) beginnt mit einer erneuerten Warnung vor den Irrlehrern, welche die menschliche Wirklichkeit Jesu leugnen, aber von den Kindern Gottes als weltförmig denkende Menschen erkannt werden (4, 1—6). Wer dagegen die Liebe Gottes zu uns in dem Lebenswerk Jesu erfahren hat, der wird auch in der Kraft seines Geistes die Brüder lieben und darin seine Gemeinschaft mit Gott betätigen (4, 7—13). Dieselbe gründet sich immer wieder auf den Glauben an

Jesus als den Retter der Welt; sie vertreibt die Furcht vor dem Gerichtstag und treibt zur Liebe gegen die Brüder (4, 14—21). Wer an den Christus Jesus glaubt, der liebt als Kind Gottes sowohl den Vater als die Brüder mit Freuden und überwindet so die Welt (5, 1—5). Den Schluß bilden drei erläuternde Bemerkungen: der Glaube an den Sohn Gottes, in dem wir das ewige Leben haben, entsteht in uns durch das dreifache Zeugnis des Reinigungswassers, des Versöhnungsbluts und des Lebensgeistes, welche von Jesus ausgehen (5, 6—12); durch den Glauben haben wir die Gewißheit der Gebetserhörung, welche auch der Fürbitte für die Sünden andrer gilt (5, 13—17); die Kinder Gottes sind der Macht des Teufels entrissen und kennen den wahrhaftigen Gott durch Christus, so daß sie sich vor den Götzen bewahren können (5, 18—21). So rahmt der Eingang und der Schluß mit dem feierlichen Erfahrungszeugnis von Jesus Christus die Hauptabschnitte ein, in welchen stets von neuem aus dem Glauben an den ganzen Christus als die Offenbarung der erlösenden Liebe Gottes die Forderung eines ganzen Christentums der Liebe zu Gott und den Brüdern abgeleitet wird.

Der Verfasser dieses Briefs nennt seinen Namen nicht; aber die Verwandtschaft mit dem Evangelium des Johannes ist in Gedanken und Ausdrücken so groß, daß der unmittelbare Eindruck stets wieder auf denselben Mann als Verfasser beider Schriften geführt hat. 1, 1 f. (der Logos des Lebens vom Anfang beim Vater) erinnert sofort an Joh. 1, 1 f.; die Betonung des Hörens, Sehens und Schauens 1, 1 f. und 4, 14 an Joh. 1, 14; 1, 4 (die vollkommene Freude) an Joh. 15, 11; 2, 8 (das neue Gebot der Liebe) an Joh. 13, 34; 2, 11 (der Wandel in Finsternis) an Joh. 11, 10; 3, 8 (der Teufel sündigt von Anfang) an Joh. 8, 44; 3, 11 (Jesus heißt uns lieben) an Joh. 15, 12; 3, 16 (er gibt sein Leben aus Liebe hin) an Joh. 15, 13; 4, 6 (Hören auf das Wort das Zeichen der Geburt aus Gott) an Joh. 8, 47; 5, 6 (Wasser und Blut) an Joh. 19, 34; 5, 9 (Gottes Zeugnis von seinem Sohne) an Joh. 8, 18; 5, 12 (ohne den Sohn kein Leben) an Joh. 3, 36; 5, 13 (ewiges Leben durch den Glauben an ihn) an Joh. 20, 31;

5, 20 (der wahrhaftige Gott und das ewige Leben) an Joh. 17, 3. Nicht im Stil, aber im Inhalt berührt sich der Brief auch auffallend mit der Apokalypse: 1, 1 (der Logos des Lebens) ist verwandt mit Apok. 19, 13; ebenso mit Apok. 3, 14 (Christus präexistent); 3, 16 (der Tod Jesu ein Beweis seiner Liebe) mit Apok. 1, 5; 1, 7 (das Blut Jesu reinigend) mit Apok. 7, 14; 5, 11 (das Zeugnis Jesu) mit Apok. 12, 11; 3, 8 (Jesus Überwinder des Satans) mit Apok. 12, 9; 5, 6 (das Zeugenamt des Geistes) mit Apok. 14, 13; 2, 2 (die Universalität des Heils) mit Apok. 7, 9; 5, 4 (die Siegeskraft der Gläubigen) mit Apok. 15, 2; 2, 13 (Sieg über den Satan) mit Apok. 12, 11; 2, 18 (der Antichrist) mit Apok. 13, 1; 3, 2 (Schauen Gottes) mit Apok. 22, 4. Gemeinsam sind ferner allen drei Schriften die großen Gegensätze von Himmel und Erde, Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, Gott und Teufel; nur werden sie in der Apokalypse auch lokal veranschaulicht, indem auf die Erde und ihre Bewohner bald vom Himmel, bald vom Abgrund Wirkungen ausgehen. Man hat gegen die Identität des Briefschreibers mit dem Evangelisten geltend gemacht, daß der Brief gegenüber dem Evangelium eine Annäherung an die synoptische und paulinische, überhaupt gemeinchristliche Denkweise verrate und vielleicht gerade dazu geschrieben sei, dem Evangelium als Einführung in den Gemeinden zu dienen. In der Tat erinnert 4, 1 (die falschen Propheten) an Matth. 7, 15; 3, 15 (Haß so viel wie Mord) an Matth. 5, 21; 4, 21 (Gottes- und Nächstenliebe) an Matth. 22, 37 f.; 5, 16 (die Sünde zum Tode) an Matth. 12, 31 f.; 2, 1 (Jesus fürbittend) an Röm. 8, 34; 2, 2. 10 (Jesus sühnend) an Röm. 3, 25; 2, 20 (das Salböl des Geistes) an 2. Kor. 1, 21; 4, 1 (die Pflicht der Geisterprüfnng) an 1. Thess. 5, 19 f. Auch hat man in dem öftern Vorkommen eschatologischer Stellen (2, 17 die Welt vergeht; 2, 18 „es ist die letzte Stunde“; 2, 28 die Parusie bevorstehend; 3, 2 die *φανέρωσις* Christi als künftiges Ereignis; 4, 17 der Tag des Gerichts; 2, 25 das ewige Leben als verheißenes Gut) ein Zeichen gesehen, daß der Briefschreiber zwar zum Kreis des Evangelisten gehöre, aber in Abweichung von demselben das eschato-

logische Moment wieder mehr betonen wolle. Aber wie dieses im Evangelium durchaus nicht fehlt, so ist auch das „jetzt schon“ des Evangeliums nicht ohne Analogien im Briefe (1, 2; 3, 5. 8 die φανέρωσις Jesu schon geschehen; 2, 18; 4, 3 die Antichristen schon da; 3, 14 der Tod schon überwunden; 5, 4 die Welt schon besiegt; 5, 11 f. wir haben das ewige Leben schon), und überhaupt mußte die Sprache des Briefs gemäß dem polemischen Zweck desselben populärer werden als die des Evangeliums, in welchem der Verfasser wesentlich die Gedanken Jesu wiederzugeben hatte. Daß dieselben tiefsinniger, über das gemeinchristliche Niveau hervorragender sind als die des Briefs, spricht nachdrücklich für ihre inhaltliche Echtheit. Ebensowenig ist anzunehmen, daß der Brief ein erster Versuch johanneischer Schriftstellerei sei, dem dann ein andrer oder derselbe Autor das Evangelium als die reife Frucht habe folgen lassen. Der Brief ist vielmehr nur aus dem Evangelium verständlich und ist nach demselben von dem nämlichen Verfasser geschrieben.

Dieser Verfasser ist aber der Apostel Johannes. Schon in der ältesten Sammlung neutestamentlicher Schriften, wie sie Irenäus verwendet, hatte der Brief seine Stelle; ebenso bei Clemens Alex. und Tertullian; das muratorische Fragment führt die Stelle 1. Joh. 1, 1 als Worte des Apostels Johannes an. Von Irenäus aber reicht die Überlieferungskette zu Polykarp und Papias hinauf, von denen der erstere 1. Joh. 4, 3 fast wörtlich anführt,[1] während der letztere laut Eusebius[2] den Brief in seinem Buch zitiert hat. Auch Justin scheint ihn gekannt zu haben.[3] Mit Recht zählt ihn daher Eusebius[4] zu den ὁμολογούμενα. Die Autorschaft des Apostels Johannes wird natürlich von allen denen bestritten, welche ihm das Evangelium absprechen; sie finden auch in dem Brief eine vollständige Entfremdung vom Judentum und von der Gesetzesfrage, einen Dualismus von Gott und Welt, und eine Christologie, deren Erhabenheit nicht zu einem persönlichen Jünger

[1]) Phil. 7, 1. — [2]) Kg. III, 39, 17.
[3]) Dial. 123. — [4]) Kg. III, 25, 2.

Jesu passe. Aber gerade der Brief mit seinen verständlichen, zum Gemüt sprechenden Ausdrücken kann umgekehrt zur Interpretation des Evangeliums dienen und von einer abstrakt philosophischen Deutung desselben abhalten. Ein besondres Kennzeichen des zweiten Jahrhunderts hat man in den Irrlehrern gesehen, welche der Brief bekämpft; da sie eine doketische Christologie lehrten, lag es nahe, an die großen Gnostiker des zweiten Jahrhunderts (Basilides, Valentinus, Marcion) und ihren Doketismus zu denken. Aber die eigentümlichen Grundanschauungen dieser Männer werden im ersten Johannesbrief nicht erwähnt; es liegt daher näher, an die Anfänge der Gnosis im Beginn des zweiten Jahrhunderts zu erinnern. Sie treten uns bei den Irrlehrern entgegen, welche Ignatius bekämpft; diese lehrten von Jesus, daß er nur scheinbar gelitten habe und auferstanden sei,[1]) und leugneten überhaupt, daß er σαρκοφόρος gewesen sei.[2]) Ihre Christologie beseitigt einen Hauptanstoß des Denkens am Evangelium, das Kreuz des Messias, und schien durch die völlige Beseitigung des Menschlichen an Jesus ihn höher zu heben, als irgend ein Apostel getan hatte. Sie waren auch so stolz auf dieselbe, daß sie sich für zu gut hielten, mit den Gemeinden das Abendmahl zu feiern[3]) und an ihrer Liebestätigkeit für Witwen, Gefangene, Arme sich zu beteiligen.[4]) Nahe verwandt ist die Lehre des Kerinth, von welcher früher (S. 297 f.) die Rede gewesen ist. Auch er wirkte in Asia, wie sein Zusammentreffen mit Johannes im Badehaus[5]) beweist. Nicht das Evangelium, wohl aber der Brief wird gegen diese Gnosis der Jahrhundertwende gerichtet sein, deren Scheidung zwischen Jesus und Christus ebenso verhängnisvoll werden konnte wie die heute oft vorkommende zwischen Person und Prinzip in Jesus. So hoch Johannes die religiöse Erkenntnis stellt, so bestimmt verwahrt er sich gegen eine Lösung derselben von der geschichtlichen Person Jesu; nur wer mit dieser in Geistesgemeinschaft steht, hat auch Gott als den Lebendigen.

---

[1]) Trall. 10; Smyrn. 2; 4, 2. — [2]) Smyrn. 5, 2. — [3]) Smyrn. 7, 1.
[4]) Smyrn. 6, 2. — [5]) Iren. Haer. III, 3, 4.

Die Adressaten des Briefs werden ebensowenig genannt wie der Verfasser; die Überschrift „ad Parthos" bei Augustin, Possidius, Cassiodor, Vigilius, Beda und in einigen spätern Handschriften ist jung und muß auf einem Mißverständnis beruhen. Der Brief ist nicht an ferne, sondern an nahe, dem Verfasser persönlich bekannte Leser gerichtet; denn er redet sie an als seine τεκνία[1]) oder παιδία,[2]) denen er Kenntnis der Wahrheit zutraut,[3]) weil sie von alters her dieselbe gehört haben.[4]) Ist nun der Verfasser Johannes, so sind die Leser kleinasiatische Gemeinden des ausgehenden ersten Jahrhunderts. Über den Ort der Abfassung läßt sich nichts aussagen.

Der zweite und dritte Johannesbrief sind kurze Privatbriefchen von 13 und 15 Versen. Der zweite Brief ist an die ἐκλεκτῇ κυρία und ihre Kinder gerichtet. Κυρία kann Eigenname oder Bezeichnung einer christlichen Frau sein, wie Maria Magdalena den Gärtner mit κύριε anredet,[5]) der Kerkermeister in Philippi den Paulus und Silas mit κύριοι,[6]) Hermas in den drei ersten Visionen die alte Frau mit κυρία. Dagegen ist es kaum bildliche Bezeichnung einer Gemeinde, wie man wegen der συνεκλεκτῇ ἐν Βαβυλῶνι 1. Petr. 5, 13 vermutet hat. Der Brief würde dabei zur frostigen Allegorie, weil nachher auch vom Haus (V. 10) und von der Schwester (V. 13) der Adressatin die Rede ist. Er enthält nach einem warmen Eingang (V. 1—3) die Mahnung zum Wandel nach Gottes Geboten und besonders in der Bruderliebe (V. 4—6), dann aber die Warnung vor Irrlehrern, welche Jesus nicht nach seiner wahren Menschheit bekennen und darum auch Gott nicht haben; solche soll man als Überschreiter der christlichen Lehre weder beherbergen noch grüßen (V. 7—11). Der Verfasser gedenkt bald selber zu kommen und richtet Grüße aus (V. 12. 13). — Der dritte Brief hat einen Christen Gajus zum Adressaten, der weder mit dem Korinther Gajus,[7]) noch mit dem Macedonier dieses Namens,[8]) noch

---

[1]) 2, 1. 12. 28; 3, 7. 18; 4, 4; 5, 21.
[2]) 2, 18. — [3]) 2, 20 f. 27. — [4]) 2, 7. 24; 3, 11.
[5]) Joh. 20, 15. — [6]) Apg. 16, 30.
[7]) 1. Kor. 1, 14; Röm. 16, 23. — [8]) Apg. 19, 29. —

mit Gajus von Derbe[1]) identisch, sondern in Asia zu suchen sein wird. Nach kurzer Überschrift (V. 1) lobt der Verfasser den Gajus für die Gastfreundschaft, die er wandernden Evangelisten erwiesen habe, und empfiehlt dieselben seiner ferneren Fürsorge (V. 2—8); er klagt über das Benehmen des Diotrephes, der in der Gemeinde des Gajus solche Wanderprediger nicht zulasse, weil sie seiner Herrschsucht im Wege seien (V. 9. 10), und empfiehlt dem Adressaten den Demetrius als einen vertrauenswerten Mann (V. 11. 12). Der Verfasser gedenkt bald selber zu kommen und läßt die „Freunde" grüßen (V. 13—15).

Der Stil und die Gedanken dieser zwei Briefe sind so sehr dieselben wie die des ersten Briefs, daß sich die Identität des Verfassers aufdrängt. Es ist eine unnütze Komplikation, für die beiden Briefchen wieder einen andern Verfasser als für den großen Brief, und gar für jedes derselben einen besondern Verfasser anzunehmen, so daß man schließlich für Apok., Evang. 1—20, Evang. 21 und jeden der drei Briefe auf eine ganze johanneische Schule von sechs Autoren kommt. Aber auch wer alle drei Briefe einem Johannes zuschreibt, nur nicht dem Apostel, kann schwer beweisen, wie ein andrer zu der Autorität gekommen wäre, mit welcher der Verfasser im dritten Brief als maßgebende Person für einen Kreis von Gemeinden auftritt und schriftlich wie mündlich in ihre Verhältnisse eingreift, ganz wie es Paulus seinen Gemeinden gegenüber tut. Wohl nennt sich der Verfasser im zweiten und dritten Brief nur *ὁ πρεσβύτερος*, nicht Apostel; aber dies kann nicht im Sinne des lokalen Presbyteramtes gemeint sein, sondern als ehrenvolle Bezeichnung wie bei Papias. Daß die beiden schlichten Briefchen, aus denen erst heutiger Scharfsinn eine Polemik gegen antimontanistischen Klerikalismus herausgelesen hat, überhaupt aufbewahrt wurden, erklärt sich nur, wenn man sie einem hochangesehenen Verfasser zuschrieb, welchem absonderliche Lebensschicksale den Namen des „Alten" in einzigartigem Sinn verschafft haben. Die große Ähnlichkeit beider Briefe namentlich am

[1]) Apg. 20, 4.

Schluß deutet darauf hin, daß sie ungefähr gleichzeitig (am Ende des ersten Jahrhunderts) geschrieben sind. In der Kirche sind sie langsamer als der erste Brief in Gebrauch gekommen, einmal wegen ihres Privatcharakters und ihres geringen Lehrgehalts, sodann aber wegen der Selbstbezeichnung des Verfassers als *ὁ πρεσβύτερος*, welche für Leser außerhalb Kleinasiens den Apostel auszuschließen schien, wiewohl die Selbstbezeichnung des Petrus als *ὁ συμπρεσβύτερος*[1]) davon hätte abhalten können. Ferner ist der zweite Brief früher als der dritte zur Anerkennung gelangt, weil er durch seine Polemik gegen die Doketisten mehr Interesse erweckte, und weil die (unrichtige) Deutung der *κυρία* 2. Joh. 1 auf eine Gemeinde die Möglichkeit bot, ihn nicht als einen bloßen Privatbrief aufzufassen. Der zweite Brief wird anerkannt von Irenäus,[2]) von Clemens Alex., welcher den großen Brief die *μείζων ἐπιστολή* nennt[3]) und in den Adumbrationes den zweiten Brief kurz auslegt, und im muratorischen Fragment,[5]) während Tertullian und Cyprian ihn nicht zu kennen scheinen. Der dritte Brief erscheint erst bei Origenes, der aber beide als nicht allgemein anerkannt bezeichnet.[4]) Eusebius zählt beide zu den *ἀντιλεγόμενα*[6]) und hält für möglich, daß sie von einem andern Johannes herstammen; Hieronymus, Damasus im Decretum Gelasii, und Kosmas schreiben sie dem „Presbyter Johannes" zu, welchen Eusebius bei Papias glaubte entdeckt zu haben; in der syrischen Kirche sind sie noch bei Chrysostomus, bei Theodor von Mopsuestia und in der Peschitta nicht Teile des Kanons. Erst der Abschluß desselben im fünften Jahrhundert hat sie als apostolische Schriften hereingebracht. In dem von Mommsen entdeckten Kanonverzeichnis von 359 ist zu den Worten „epistulae Johannis III" von der Hand eines Lesers der Protest beigefügt „una sola", und dieser Widerspruch ist nur allmählich verstummt. Die Notiz in den Adumbrationes des Clemens Alex., daß der zweite Brief

---

1) 1. Petr. 5, 1. — 2) Haer. I, 16, 3.
3) Strom. II, 15, 66. — 4) Z. 69.
5) Eus. Kg. VI, 25, 10. — 6) Kg. III, 25, 3.

„ad virgines“ gerichtet sei, streitet so handgreiflich mit dem Inhalt des an eine Mutter adressierten Briefs, daß ein altes Schreiberversehen anzunehmen ist. Seine fernere Bemerkung, daß die Adressatin eine Babylonierin namens Electa gewesen sei, erklärt sich aus einer unglücklichen Kombination der *ἐκλεκτή* 2. Joh. 1 und 13 mit der *συνεκλεκτὴ ἐν Βαβυλῶνι* 1. Petr. 5, 13. Charakteristisch für die beiden Briefe ist die Verbindung der kirchlichen Fürsorge, welche das Fremdartige scharf ablehnt, mit dem Protest gegen die Hierarchengesinnung eines Diotrephes, welche im Episkopat und Papsttum einen so unheilvollen Einfluß auf die Kirche gewonnen hat.

Zweiter Hauptteil.

Die Sammlung der Bücher des Neuen Testaments.

---

§ 29. Die Vorgeschichte des Neuen Testaments.

Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christl. Kirche 1869. — Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Test. II, 1900. — Charles, The testaments of the twelve patriarchs translated 1908. — Patrum apostolicorum opera rec. Gebhardt, Harnack, Zahn 1876 f. — Resch, Agrapha² 1906. Außerkanon. Paralleltexte zu den Evangelien 1893 f. — Hennecke, Neutest. Apokryphen 1904. — Lipsius et Bonnet, Acta Apostolorum Apocrypha 1891 f. — Bousset, Die Evangelienzitate Justins 1891.

Für die Erhaltung der neutestamentlichen Schriften und für ihre Auslegung in der Kirche ist der Umstand entscheidend wichtig geworden, daß diese Schriften frühzeitig zu einem Ganzen, zu der Sammlung des Neuen Testamentes vereinigt worden sind und als kanonische Schriften maßgebende Autorität erlangt haben. Wir haben nun zu untersuchen, wann und unter welchen Umständen diese Sammlung zustande gekommen ist, und in welchem Sinn sie bleibendes kanonisches Ansehen zu beanspruchen hat.

Man begegnet noch da und dort der Meinung, daß kein Geringerer als der Apostel Johannes den Anfang zur Bildung des neutestamentlichen Kanons gemacht habe, indem er bei Anlaß der Abfassung seines Evangeliums die übrigen drei zusammengestellt und alle vier dem kirchlichen Gebrauch übergeben habe. Allein dies ist eine späte Sage, die erst im fünften Jahrhundert bei Theodor von Mopsuestia und in den Akten des Timotheus vorkommt.

Sowohl F. Godet in seiner Einleitung, als Th. Zahn in seiner Geschichte des neutestamentlichen Kanons haben noch zu viel Gewicht darauf gelegt. In Wirklichkeit erhält der Leser der altchristlichen Literatur mit Bestimmtheit den Eindruck, daß bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts etwas unserm Neuen Testament Ähnliches in der Kirche nicht vorhanden gewesen ist. Wohl hatten schon die ersten Christen eine „Heilige Schrift"; aber es war das Alte Testament in der griechischen Übersetzung der LXX. Wie Jesus sein inneres Leben an den Propheten und Psalmen genährt hatte, wie Paulus seine Lossagung vom mosaischen Gesetz aus dem Alten Testament begründet hatte, so suchte das ganze Urchristentum aus dem Alten Testament zu beweisen, daß der gekreuzigte Messias längst das Ziel des göttlichen Heilsratschlusses gewesen sei. Dieser Gebrauch des Alten Testaments war nicht nur den Juden gegenüber notwendig; auch den geborenen Heiden wäre das Evangelium ohne Erläuterung aus dem Alten Testament unverständlich geblieben. Es redete den Christen von dem Gott, den Jesus als seinen Vater angerufen; es zeigte in ergreifenden Erzählungen die Macht der Sünde, welche die Erlösung notwendig gemacht hatte; es lieferte die Grundbegriffe ernster christlicher Sitte und Zucht. Nun war freilich dieses Alte Testament das heilige Buch der Juden, auf welches sie ihre Ansprüche gründeten; aber man half sich in dieser Verlegenheit durch die allegorische Auslegung, welche gestattete, auch den widerspenstigsten Stellen einen christlichen Sinn abzugewinnen. Paulus hatte die Allegorie selten und beiläufig angewendet; aber schon im „Barnabasbrief" begegnet uns das konsequente Bestreben, durch Wegdeutung alles Jüdisch-Partikularistischen das Alte Testament zu einem christlichen Buch umzustempeln und die Person Jesu überall im Alten Testament zu finden, selbst in den 318 Knechten Abrahams. Im Eifer des Schriftbeweises zitierte man sogar Stellen, die nirgends im Alten Testament stehen, und beschuldigte die Juden, sie hätten dieselben gestrichen.[1]) Neben den kanonischen

[1]) Justin Dial. 72. 73; Barn. 6, 13; 7, 4. 8; 11, 9; 16, 6.

Schriften des Alten Testaments und den bloß bei den LXX angereihten Apokryphen gebrauchte man auch andre Schriften jüdischen Ursprungs wie das Buch Henoch,[1] die Himmelfahrt Moses,[2] das vierte Buch Esra,[3] das Buch Eldad und Modad,[4] die Eliasapokalypse.[5] Es kam auch vor, daß man solche jüdische Schriften durch christliche Einschaltungen genießbarer machte, z. B. die Himmelfahrt Jesajas und die Testamente der zwölf Patriarchen. Erst in spätern Jahrhunderten wurde diese pseudepigraphische Literatur verdrängt und zu einem latenten Dasein verurteilt.

Neben dieser *γραφή* des Alten Testaments existiert bis weit ins zweite Jahrhundert hinein noch keine neutestamentliche Schriftensammlung, und zwar deshalb, weil der Begriff einer solchen dem Bewußtsein der ältesten Christenheit widersprochen hätte. Zum Wesen einer kanonischen Schrift gehört in jener Zeit die aus dem nachexilischen Judentum stammende Vorstellung, daß sie durch einen Inspirationsakt entstanden und deshalb für die weniger geisterfüllten Epigonen bindende Autorität sei. Nun waren aber die ersten christlichen Generationen überzeugt, selber den heiligen Geist mit seinen Gnadengaben zu besitzen, welcher fortwährend Propheten erwecke und Wunder im Namen Jesu wirke; deshalb konnte es ihnen nicht einfallen, eine bestimmte Anzahl von christlichen Schriften für speziell inspiriert zu halten und diese nun allen Gemeinden zum Gebrauch zu empfehlen. Man lebte aus dem Vollen und bemitleidete die geistverlassene Synagoge, die nicht einmal ihr altes heiliges Buch richtig auszulegen, geschweige denn das Wehen des Pfingstgeistes zu verstehen vermöge. Die ausschlaggebende Autorität war nicht ein Buch, sondern „der Herr“, Jesus, von dem jedermann zugeben mußte, daß er den Geist in einzigartiger Fülle besessen habe und die persönliche Quelle desselben sei. Woher man aber die Worte Jesu vernahm, darüber machte man sich wenig Sorge. Solange noch

[1] Judas 14. — [2] Judas 9.

[3] Barn. 12, 1. — [4] Herm. Vis. II, 3. 4.

[5] Fragment über die Höllenstrafen bei De Bruyne, Nouveaux fragments, Revue Bénédictine Apr. 1908.

Augenzeugen des Lebens Jesu vorhanden waren, hielt man sich am liebsten an ihre mündlichen Erzählungen und gab dieselben auch mündlich weiter. Mit der Zeit wurden einzelne Sprüche und Geschichten schriftlich fixiert; dann erst entstanden Schriften wie unsre Evangelien, welche ein geordnetes Ganzes darstellen. Aber die Ehrfurcht, mit der man aus ihnen vorlesen hörte, haftete durchaus an dem Inhalt der Rolle, nicht an ihrem Urheber, und ein Papias, der bereits Evangelienschriften kannte, hat daneben noch mündliche Kunde über Jesus gesammelt, solange es irgend möglich war.[1] Neben den Worten des Herrn, aber langsamer als diese haben auch die Worte der Apostel in ihren Briefen ein zunehmendes Ansehen erlangt. Zunächst bewahrte man die Briefe nur in den Adressatengemeinden auf, denen sie ursprünglich als Gelegenheitsschriften gegolten hatten; manche sind auch verloren gegangen, wie die 1. Kor. 5, 9 und 2. Kor. 2, 4; 7, 8 erwähnten Korintherbriefe des Paulus. Die Briefe wurden je und je wieder gelesen, auch abgeschrieben und Nachbargemeinden geliehen.[2] Sie bildeten ein geistiges Band zwischen dem Apostel und den Gemeinden, an das sie sich gern erinnern ließen.[3] Aber ihr Vorhandensein wirkte noch nicht auf weitere Kreise, so daß auch ihre Benützung sehr verschieden ist. Die einzelnen Schriften (Evangelien, Briefe, die Apokalypse) sind da, aber sie bilden noch keine Sammlung, und sie sind nicht überall; auch haben sie noch keinen kirchlich geschützten Wortlaut. Man benützt manche von ihnen stillschweigend, wie der erste Clemensbrief den Hebräerbrief,[4] Ignatius und Polykarp die Briefe des Paulus,[5] Polykarp den ersten Petrusbrief,[6] Justin die Paulusbriefe.[7] Man legt noch keinen Wert auf genaue Zitate, sondern gibt den Inhalt einer Stelle nur annähernd wieder und erlaubt sich dabei die

[1]) Eus. Kg. III, 39, 3 f. — [2]) Kol. 4, 16.

[3]) Polyk. Phil. 3, 2; Ignatius Eph. 12, 2; 1. Clem. 47, 1 f.

[4]) 36, 2 f.

[5]) Ignatius Eph. 18, 1; Trall. 12, 3; Rom. 5, 1. 9; Smyrn. 1, 1; Polyk. Phil. 1, 3; 4, 1; 5, 3; 6, 2 etc.

[6]) 1, 3; 2, 1; 8, 1; 10, 2. — [7]) Dial. 92; 23; 32.

freiesten Kombinationen aus verschiedenen Schriften. So zitiert der erste Clemensbrief aus der Bergpredigt: *ἐλεᾶτε ἵνα ἐλεηθῆτε· ἀφίετε ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν· ὡς ποιεῖτε, οὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν· ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν· ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε· ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν.*[1]) Hier liegt Luk. 6, 37. 38 zugrunde, aber bereichert durch die Gedanken von Matth. 5, 7; 6, 14; 7, 2. 12. Im zweiten Clemensbrief wird zitiert: *οὐ χάρις ὑμῖν εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ἀλλὰ χάρις ὑμῖν εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς καὶ τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς.*[2]) Das ist Luk. 6, 32 f., aber mit Beseitigung der lebhaften rhetorischen Frage und mit Reminiszenz an 6, 27. Bei Justin findet sich das Zitat: *εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τί καινὸν ποιεῖτε; καὶ γὰρ οἱ πόρνοι τοῦτο ποιοῦσιν.*[3]) Das ist Matth. 5, 46, aber mit unwillkürlicher Verwandlung der „Zöllner" in „Unzüchtige", während Lukas dafür die „Sünder" einsetzt (6, 32). Das schroffe *ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω* Matth. 19, 12 gibt Justin wieder durch das geglättete *πλὴν οὐ πάντες τοῦτο χωροῦσιν.*[4]) Die Spottrede der Feinde gegen den Gekreuzigten lautet bei ihm: *υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἔλεγε, καταβὰς περιπατείτω· σωσάτω αὐτὸν ὁ θεός.*[5]) Hier ist von allen drei Synoptikern abweichend, daß er umhergehen soll. Dieselbe Freiheit im Zitieren findet sich auch in den Clementinischen Homilien (*ἅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ βούλεται καλά, τὰ αὐτὰ βουλέσθω καὶ τῷ πλησίον* 7, 4; *ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις θηλάζουσιν* 8, 6; *ἄνευ τῆς τοῦ θεοῦ βουλῆς οὐδὲ στρουθὸς ἐν παγίδι ἐμπεσεῖν ἔχει· οὕτως δικαίων καὶ αἱ τρίχες τῷ θεῷ ἐναρίθμιοί εἰσιν* 12, 31) und noch bei Clemens Alex. (*μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται· καὶ μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκα ἐμοῦ, ὅτι ἕξουσι τόπον ὅπου οὐ διωχθήσονται* Strom. IV, 6, 41). Ferner erlaubt man sich in jener frühern Zeit beim Abschreiben der christlichen Schriften mancherlei **Korrekturen**, Umstellungen, Einschaltungen und Weg-

---

1) 13, 2. — 2) 13, 4. — 3) Apol. I, 15.
4) Apol. I, 15. — 5) Dial. 101.

lassungen, wie es die Deutlichkeit und die Schicklichkeit zu verlangen schien; davon zeugt am lautesten die occidentalische Textüberlieferung im Cod. D und die altsyrische Textgestalt der Evangelien im Syrus Sinaiticus. Neben den Sprüchen, die jetzt im Neuen Testament enthalten sind, werden manche ganz andre, die sogen. Agrapha angeführt mit derselben Überzeugung, daß sie von dem Herrn stammen, z. B. im zweiten Clemensbrief: *ἐὰν ἦτε μετ' ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου, ἀποβαλῶ ὑμᾶς,*[1]) und weiter: *λέγει ὁ κύριος· ἔσεσθε ὡς ἀρνία ἐν μέσῳ λύκων· ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος αὐτῷ λέγει· ἐὰν οὖν διασπαράξωσιν οἱ λύκοι τὰ ἀρνία; εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ· μὴ φοβείσθωσαν τὰ ἀρνία τοὺς λύκους μετὰ τὸ ἀποθανεῖν αὐτά.*[2]) Bei Justin: *ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις,*[3]) und weiter: *ἀναστήσονται πολλοὶ ψευδόχριστοι καὶ ψευδαπόστολοι καὶ πολλοὺς τῶν πιστῶν πλανήσουσιν,*[4]) und weiter: *ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ.*[5]) In den Clement. Homilien: *γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι,*[6]) *ὁ πονηρός ἐστιν ὁ πειράζων,*[7]) *τὰ μυστήρια ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου φυλάξατε.*[8]) Und nicht nur einzelne Sprüche werden so verwendet, sondern auch ganze Schriften christlicher Herkunft, die sich aber später nicht erhalten haben, weil ihnen die Aufnahme in den Kanon versagt wurde. So das Hebräerevangelium, welches die Judenchristen in Palästina lasen, eine aramäische Schrift, die aber bald auch ins Griechische übersetzt wurde; es war vielfach mit unserm Matthäus verwandt, enthielt aber auch eigne Überlieferungen, von welchen Hieronymus eine Anzahl aufbewahrt hat; auch Clemens Alex. und Origenes haben das Buch gekannt. Aus ihm stammt wahrscheinlich das Zitat des Ignatius: *καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον.*[9]) Das von Clemens Alex. erhaltene Wort *οὐ παύσεται ὁ ζητῶν ἕως ἂν εὕρῃ, εὑρὼν δὲ θαμβηθήσεται, θαμβηθεὶς δὲ*

---

[1]) 4, 5. — [2]) 5, 2 f. — [3]) Dial. 35. 51.
[4]) Dial. 35. — [5]) Dial. 47. — [6]) 2, 51; 3, 50; 18, 20.
[7]) 3, 55. — [8]) 19, 20.
[9]) Smyrn. 3, 2; vgl. Hegesipp bei Eus. Kg. IV, 22, 8.

βασιλεύσει, βασιλεύσας δὲ ἐπαναπαύσεται[1]) hat sich auch unter den Logia von Oxyrhynchus gefunden. Ferner das Ägypterevangelium, eine Sammlung von Reden Jesu mit asketischer Tendenz, aus welcher Clemens Alex. folgendes Gespräch zwischen Jesus und der Salome anführt: *Μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει; — Μέχρις ἂν ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τίκτητε· ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας. — Καλῶς οὖν ἐποίησα μὴ τεκοῦσα; — Πᾶσαν φάγε βοτάνην, τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσαν μὴ φάγῃς. — Πότε γνωσθήσεται τά τῆς βασιλείας; — Ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.*[2]) Den letzten Satz legt auch der zweite Clemensbrief als ein Wort des Herrn aus.[3]) Von dem griechischen Evangelium der zwölf Apostel sind bis jetzt nur durch Epiphanius, den Ketzerbestreiter des ausgehenden vierten Jahrhunderts Fragmente erhalten; es ist aber ohne Zweifel schon im zweiten Jahrhundert bei den Judenchristen der strengern Richtung in der Diaspora gelesen worden;[4]) es bekämpft die Tieropfer und das Fleischessen.[5]) Das Petrusevangelium, von welchem 1886 ein Abschnitt von 60 Versen über die Leidens- und Auferstehungsgeschichte entdeckt worden ist, bietet eine stark antijudaistisch gefärbte Kombination der evangelischen Berichte mit doketischer Auffassung Jesu. Es berührt sich in mehreren Punkten[6]) auffallend mit einer Quelle, welche Justin für seine Mitteilungen aus dem Leben Jesu neben unsern vier Evangelien benützt hat, ohne sie jedoch den *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* beizuzählen. Aus ihr hat er folgende Details: Maria empfängt die Botschaft des Engels gläubig und freudig;[7]) Jesus wird in einer Höhle geboren,[8]) die Magier kommen gleich nach der Geburt

---

[1]) Strom. V, 14, 96. — [2]) Strom. III, 6, 45; 9, 63. 66; 13, 92. — s. dazu auch: Baumstark: Alte und neue Spuren eines außerkanonischen Evangeliums (vielleicht des Ägypterevangeliums). Ztschr. f. n. t. Wiss. 1913. — [3]) 12, 2 f. — [4]) H. Waitz sucht in der Ztschr. f. n. t. Wiss. 1912 u. 1913 das Evang. der XII Apostel aus verschiedenen urchristlichen Schriften zu rekonstruieren; er denkt es sich entstanden schon am Ende des 1. Jahrh. unter synkretistischen Judenchristen des Ostjordanlandes.

[5]) Epiph. Haer. 30, 16. 22. Das syrische Buch desselben Namens, welches Harris 1900 herausgegeben hat, stammt erst aus dem achten Jahrhundert. — [6]) V. 7. 12. — [7]) Dial. 100. — [8]) Dial. 77. 78. 88. 102. 103. 106.

Jesu aus Arabien und finden das Kind in der Krippe;[1]) Johannes der Täufer sitzt predigend am Jordan;[2]) bei der Taufe Jesu entzündet sich ein Feuer im Jordan;[3]) Jesus verfertigt in Nazareth Pflüge und Joche;[4]) die Himmelsstimme bei der Taufe lautet: *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε;*[5]) die Leute halten Jesus für einen Zauberer und Volksverführer, seine Wunder für zauberische Vorspiegelung;[6]) das Eselsfüllen wird an einen Weinstock angebunden getroffen;[7]) die Feinde setzen Jesus auf einen Richtstuhl und rufen ihm zu: „Richte uns!"[8]) sie verzerren die Lippen und rümpfen die Nase gegen den Gekreuzigten;[9]) nach seiner Kreuzigung fallen die Jünger sämtlich von ihm ab;[10]) nach der Auferstehung senden die Juden überallhin Boten, welche die Christen als gottlose und unsittliche Menschen verleumden sollen.[11]) Die Petrusapokalypse, von welcher derselbe glückliche Fund von 1886 34 Verse ans Licht gebracht hat, ist dem Clemens Alex. und Methodius bekannt;[12]) sie wurde noch im 5. Jahrhundert da und dort in Palästina vor dem Osterfest vorgelesen; um so mehr wird dies im zweiten Jahrhundert geschehen sein. Obwohl ihr Inhalt mit seiner gräßlichen Schilderung der Hölle den Vergleich mit der Johannesapokalypse nicht von ferne aushält, erwähnt sie doch das muratorische Fragment neben dieser als kirchlich rezipiert.[13]) Die Predigt des Petrus wird ebenfalls ohne Bedenken von Clemens Alex. benützt, was auf großes Ansehen des Buches hinweist; sein streng heidenchristlicher, antijüdischer Inhalt begünstigte seine Verbreitung. Die Überlieferungen des Matthias enthielten paradoxe Aussprüche wie die asketische Mahnung, man müsse *σαρκὶ παραχρῆσθαι,* welche oft in libertinistischem Sinne mißdeutet wurde; auch sie hat Clemens Alex. gekannt. Neben diesen christlichen Pseudepigraphen waren auch alte Schriften der nachapostolischen

---

1) Dial. 78. — 2) Dial. 49. 51. 88. — 3) Dial. 88. — 4) Dial. 88.
5) Dial. 88. 103. — 6) Dial. 69. — 7) Apol. I. 32.
8) Apol. I, 35. — 9) Dial. 101; Apol. I, 38. — 10) Dial. 106; Apol. I, 50.
11) Dial. 17. 108. — 12) Jetzt auch vorhanden in einem Traktat der äthiopischen Pseudoklementinischen Literatur. Vgl. Duensing in Ztschr. f. n. t. Wiss. 1913. — 13) Z. 71 f.

Zeit, die später sogenannten Apostolischen Väter, vielfach im Gebrauch, und zwar bei Schriftstellern, die daneben von manchem Buch des heutigen Neuen Testaments noch keine Kenntnis verraten. Den ersten Clemensbrief benützt Polykarp ausgiebig in seinem Philipperbrief; Hegesipp kennt ihn,[1]) und Dionys von Korinth schreibt an Soter von Rom, er werde von alters her in der korinthischen Gemeinde vorgelesen.[2]) Den Barnabasbrief hat vielleicht Justin benützt,[3]) und Clemens Alex. führt ihn als apostolische Schrift an. Den Hirten des Hermas zitieren Irenäus und Clemens Alex. unbedenklich, der erstere sogar als γραφή.[4]) Die Lehre der zwölf Apostel zitiert Clemens Alex. einmal als γραφή[5]) und verwendet sie anderweitig stillschweigend. Daß sogar bei diesen ersten Schriftstellern der werdenden katholischen Kirche noch eine so große Freiheit des Zitierens herrscht, erlaubt den Rückschluß auf eine noch größere Freiheit in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, in welcher noch kein neutestamentlicher Kanon existierte.

So hat sich gezeigt, daß auf dem Gebiet des Gebrauches christlicher Schriften wie auf allen andern bis zum letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts die Massen noch im Fluß waren; vieles nachmals Kanonische war an vielen Orten noch unbekannt; vieles nachmals Verworfene wurde eifrig gelesen; jede Gemeinde folgte ihrem eignen Herkommen und ihren geschichtlichen Erinnerungen, und die Produktion neuer heiliger Schriften galt nicht für undenkbar, wie das Beispiel des Hermas (c. 140) zeigt. Wohl redete man von dem „Evangelium“ als der höchsten Autorität der Christen neben Gesetz und Propheten;[6]) aber man dachte dabei nicht an ein Buch, sondern an den Gesamtinhalt der urchristlichen Predigt von Jesus,[7]) so daß man ebensogut sagen konnte: „Das Gesetz, die Propheten und der Herr.“[8]) Auch „die

---

[1]) Eus. Kg. III, 16; IV, 22, 1. — [2]) Eus. Kg. IV, 23, 11.
[3]) Dial. 40. — [4]) Haer. IV, 20, 2. — [5]) Strom. I, 20, 100.
[6]) Ignat. Smyrn. 5, 1; 7, 2.
[7]) 1. Clem. 47, 2; Barn. 5, 9; 8, 3; Ignat. Philad. 5, 2; 9, 2; Mart. Pol. 1, 1; 19, 1. — [8]) Hegesipp bei Eus. Kg. IV, 22, 3.

Apostel" wurden ehrfurchtsvoll genannt als die von Jesus auserwählten ersten Prediger, als Gründer der Gemeinden und Vorbilder der Standhaftigkeit bis zum Tode,[1]) sie wurden mit dem Herrn[2]) oder mit dem Evangelium[3]) zusammengestellt, aber nicht als Verfasser von Schriften, sondern als die nächst Christus und in seiner Kraft grundlegenden Persönlichkeiten der ersten Zeit, neben welchen auch Propheten und Lehrer als Prediger gewirkt haben.[4]) Aber je mehr die Christengemeinden zunahmen und mit den verschiedensten geistigen Strömungen der Zeit in Berührung traten, desto mehr wurde diese Freiheit des privaten und kirchlichen Schriftengebrauchs zu einer ernsten Gefahr. Welche Schattenseiten die mündliche Überlieferung bot, zeigt sich drastisch bei ihrem Verehrer Papias, welcher die abgeschmackte Erzählung von dem Ende des Judas durch Aufschwellen und die Schilderung der riesigen Weinstöcke im tausendjährigen Reich als verbürgte Kunde hingenommen hat. Die Lektüre alttestamentlicher, apokryphischer, pseudepigraphischer, apostolischer und nachapostolischer Schriften nebeneinander erzeugte eine große Unsicherheit im gedankenmäßigen Ausdruck der christlichen Heilserfahrung. Einerseits konnte die Phantasie in unklaren Überschwenglichkeiten schwelgen, wie sie sich in der Erzählung des Ignatius vom Stern der Weisen,[5]) in der Spekulation des zweiten Clemensbriefs über Christus und die Kirche,[6]) in Hermas' Andeutungen von einer Hadesfahrt der Apostel finden.[7]) Andrerseits drang durch die zahlreiche und nicht prinzipiell gegenüber der christlichen abgegrenzte jüdische Literatur eine gesetzliche Auffassung des Evangeliums ein, welche dem an der Moralphilosophie geschulten gebildeten Heiden verständlicher war als die tiefsinnige Lehre des Paulus von der Erlösungstat Gottes und dem Glauben an dieselbe. Wie man das Evangelium allegorisch dem Alten Testament

---

[1]) 1. Clem, 5, 3 f.; 42, 1 f.; 44, 1; Barn. 5, 9; 8, 3; Ignat. Eph. 11, 2; Magn. 6, 1; Trall. 2, 2; Smyrn. 8, 1; Polykarp. Phil. 9, 1; Hermas Sim. IX, 17, 1.

[2]) Ignat. Magn. 13, 1 f.; Polyk. Phil. 6, 2. — [3]) Ignat. Philad. 5, 1.

[4]) Didach. 11 f.; Hermas Vis. III, 5, 1; Sim. IX, 15, 4.

[5]) Eph. 19, 2 f. — [6]) 14, 1 f. — [7]) Sim. IX, 16, 5.

als seinen geheimen Sinn aufnötigte, so drängte sich das Alte Testament mit seinen spätjüdischen Nachtrieben in die Denkweise der Christen ein und bewirkte Anschauungen wie diese: „Wenn du durch deiner Hände Arbeit etwas besitzest, so sollst du es hingeben als Lösegeld für deine Sünden",[1]) oder: „Halte die Gebote des Herrn; wenn du aber etwas Gutes tust über Gottes Gebote hinaus (z. B. fasten und das Erübrigte den Armen geben), so wirst du dir noch größere Ehre erwerben und vor Gott noch herrlicher sein".[2]) Von solchen fremdartigen Gedanken blieb auch der überlieferte Bestand von Worten Jesu nicht unberührt. Im „Evangelium der zwölf Apostel" sagt er beim Abendmahl: „Hat mich etwa herzlich verlanget, dieses Fleisch, das Passah mit euch zu essen?"[3]) Im Petrusevangelium ruft er am Kreuz: „Meine Kraft, meine Kraft, du hast mich verlassen!"[4]) In den Clement. Homilien sagt er zu der Kananäerin: „Ich darf die Heiden nicht heilen; sie gleichen den Hunden, da sie in Speisen und Sitten keinen Unterschied machen; der Tisch im Reich ist den Kindern Israels gedeckt,"[5]) und anderweitig: „Darum irret ihr, weil ihr das Wahre an der Schrift nicht kennet; deswegen kennet ihr auch die Kraft Gottes nicht."[6]) So hätte der heiligste Besitz der Kirche mit der Zeit völlig verwildern und unkenntlich werden können.

Zwei Bewegungen des zweiten Jahrhunderts haben diese Gefahr ausgereift und die Kirche zur Bildung eines neutestamentlichen Kanons genötigt: die Gnosis und der Montanismus. Die gnostischen Lehrer, welche seit den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts mit der Tendenz auftraten, das Christentum von dem Zusammenhang mit dem Judentum und seinem Alten Testament völlig zu befreien und es dafür in die Gedankenwelt der Philosophie und der synkretistischen Religionen einzugliedern, machten so gut wie ein Ignatius, Quadratus und Hermas Anspruch auf Inspiration und Geistesgaben.[7]) Valentinus sah in einer

---

[1]) Didache 4, 6. — [2]) Hermas Sim. V, 3, 2 f.

[3]) Epiph. Haer. 30, 22. — [4]) V. 19.

[5]) Hom. 2, 19. — [6]) Hom. 2, 51; 3, 50; 18, 20.

[7]) Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnostizismus 1901.

Vision den Logos als kleines Kind;[1]) Markus sah die himmlische Tetras und nachher die Wahrheit in Frauengestalt;[2]) Apelles gab die Weissagungen und Gesichte der Prophetin Philumene heraus und las sie seinen Anhängern vor.[3]) Dieses Beispiel zeigt, wie man vom mündlichen Vortrag der neuen Offenbarungen zur Produktion neuer Schriften überging. Man fühlte aber immerhin das Bedürfnis, die Berechtigung zum Christennamen auch durch äußere Anknüpfung an das Urchristentum nachzuweisen. Dies geschah durch allegorische Exegese der Schriften, welche schon in den Gemeinden gelesen wurden (so hat Basilides einen Kommentar „zum Evangelium", Herakleon den ersten Kommentar zum Johannesevangelium geschrieben), mehr aber noch durch die Behauptung einer Geheimtradition, welche Jesus in der Zeit nach der Auferstehung seinen Jüngern mitgeteilt habe. Valentinus leitete seine Lehre von Theodas, einem angeblichen Schüler des Paulus her, Basilides die seinige von Glaukias, einem Dolmetscher des Petrus, Isidorus die seinige von Matthias, die Ophiten die ihrige von Maria und Jakobus. Als angeblich alte Dokumente dieser Geheimlehre wurden nun zahlreiche Pseudepigraphen unter urchristlichen, ja selbst vorchristlichen Namen geschrieben: eine Apokalypse des Adam, ein Evangelium der Eva, das Thomasevangelium mit seiner widerwärtigen doketischen Verzeichnung der Jugendzeit Jesu, ein Matthiasevangelium, ein Philippusevangelium, das „Evangelium der Wahrheit" der Valentinianer, das Evangelium der Maria, die Fragen des Bartholomäus u. a. Noch beliebter waren Apostelgeschichten, in welchen dem Geschmack jener Zeit für Reiseabenteuer und Wunder genug getan, und in zahlreichen Reden der gnostische Gedankenkreis angebracht werden konnte. So entstanden die Akten des Petrus, des Johannes, des Thomas u. a., welche solchen Anklang fanden, daß die Kirche sie später nicht beseitigen, sondern nur durch katholische Bearbeitung unschädlich machen konnte. Dem

---

[1]) Hippol. Haer. VI, 42. — [2]) Iren. Haer. I, 14, 1 f.
[3]) Rhodon bei Eus. Kg. V, 13, 2.

poetischen Bedürfnis wurde durch die „Oden Salomos“, die Psalmen Valentins, die Oden des Basilides, die Hymnen des Bardesanes genügt.

Während nun die Gnostiker das Christentum mit den Wahrheitselementen der antiken Welt zu einer höhern Religionsphilosophie verschmelzen wollten, arbeiteten die Montanisten mit ihrer Erneuerung der Parusieweissagung umgekehrt auf möglichste Lösung des christlichen Lebens von allen Anforderungen der Welt hin. Sie rühmten, daß in Montanus, Priska und Maximilla wieder Propheten erstanden seien, welche der Geist unter völliger Auslöschung ihres Bewußtseins inspiriere. Ohne die in den Gemeinden vorhandenen Evangelienschriften und Briefe der Apostel zu verwerfen, behaupteten sie doch, daß jetzt erst durch die Weisungen des Parakleten das Mannesalter der Kirche eingetreten sei, das Zeitalter der vollkommenen Heiligkeit, in welchem den Christen noch mehr Erhabenheit über die irdischen Freuden und Leiden als zur Zeit Christi und der Apostel dürfe zugemutet werden, und sie erklärten offen, daß gewisse Aussprüche wie die Erlaubnis Jesu, in Verfolgungszeiten zu fliehen, nunmehr im Zeitalter des Geistes antiquiert seien. Die Sprüche ihrer Propheten gaben sie auch schriftlich heraus, z. B. in der Sammlung des Asterius Urbanus,[1]) und ihr Konfessor Themison schrieb einen Brief an die Gemeinden in der Weise des Paulus.[2]) So hatten die Montanisten zwar nicht ein „drittes Testament“ neben dem Alten und Neuen, wohl aber eine eigne Literatur, deren Inhalt ihnen für ebenso inspiriert galt wie der der Evangelien und Briefe. Wenn die Gnostiker die geschichtlichen Verbindungen des Christentums nach rückwärts abschnitten und seine wirkliche Entstehung mit einer phantastisch-mythologischen vertauschten, so gaben die Montanisten vielmehr einer Perfektibilität des Christentums nach vorwärts freien Lauf, welche in Wirklichkeit eine Rückkehr zu überwundenen Gebilden wie dem Chiliasmus und einer gesetzlichen Askese war. Beides

---

1) Anonymus bei Eus. Kg. V, 16, 17.
2) Apollonius bei Eus. Kg. V, 18, 5.

zwang die Kirche, gegenüber den enthusiastischen Ansprüchen auf neue Offenbarungen die Frage nach dem objektiv Wahren und sittlich Fruchtbaren aufzuwerfen und an das geschichtlich fixierbare Wesen des Christentums als Norm für die Kirche zu appellieren. Ein Hauptmittel dazu war die Sammlung des Neuen Testamentes.

---

§ 30. Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons.

Overbeck, Zur Geschichte des Kanons 1880. — Harnack, Das N. T. um d. Jahr 200, 1889. — Marcion bei Zahn, Gesch. d. n. t. Kanons II, 409 f. — Tatian bei Zahn, Forschungen zur Geschichte des n. t. Kanons I; II, 286 f.; IV, 225 f.; Geschichte des n. t. Kanons II. 530 f. — Rönsch, Das N. T. Tertullians 1871. — Murator. Fragment bei Lietzmann, Kl. Texte 1, und Zahn, Gesch. d. n. t. Kanons II, 1 f. — Kutter, Clemens Alex. und das N. T. 1897.

Die Kirche des zweiten Jahrhunderts hat im Gegensatz zu den Gnostikern den Offenbarungscharakter des Alten Testaments als eines von Gott, dem Vater Jesu Christi herstammenden Buchs und seine wesentliche Übereinstimmung mit dem Evangelium festgehalten, und zwar in der Meinung, daß Mose und die Propheten sich zu Christus und den Aposteln verhalten wie Weissagung und Erfüllung, Typus und Antitypus. Im Gegensatz zu den Montanisten dagegen wurde gelehrt, daß diese Eine Offenbarung des Einen Gottes nun auch vollständig sei und keine Ergänzung durch neue Propheten zulasse. Da man nun aber die Urkunden der vorchristlichen Zeit in Form einer Sammlung von *γραφαί* oder *βιβλία* des alttestamentlichen Kanons besaß, so lag es nahe, auch den schriftlichen Denkmälern des Urchristentums, soweit man sie besaß, denselben Charakter beizulegen und die persönliche Autorität Christi und der Apostel, welche von jeher gegolten hatte, auf die Schriften zu übertragen, die von ihnen herstammten oder von ihnen erzählten. Dies geschieht zuerst nur in einzelnen Fällen. Wie schon 1. Tim. 5, 18 in dem Satz *λέγει γὰρ ἡ γραφή· βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις, καί· ἄξιος*

ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ ein alttestamentliches Wort mit einem Wort Jesu zusammen als aus der *γραφή* stammend angeführt wird, so heißt es im Barnabasbrief[1]: *προσέχωμεν μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν;* der Verfasser hat also das Matthäusevangelium gekannt, welches 22, 14 dieses Wort enthält, und hat es zitiert, als wenn es sich um eine alttestamentliche Schrift handeln würde. Im zweiten Clemensbrief[2]) wird Jes. 54, 1 zitiert und dann fortgefahren: *καὶ ἑτέρα δὲ γραφὴ λέγει ὅτι Οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς;* hier wird Matth. 9, 13 zitiert. Polykarp schreibt im Philipperbrief[3]): confido enim vos bene exercitatos esse in sacris literis . . . modo, ut his scripturis dictum est, irascimini et nolite peccare, et sol non occidat super iracundiam vestram; hier ist Psalm 4, 5 mit Eph. 4, 26, wo die Psalmstelle stillschweigend benützt wird, in Ein Zitat aus den *γραφαί* zusammengefaßt.

Gemäß der einzigartigen Bedeutung Jesu für die Gemeinden ist nun dieser Schriftcharakter zuerst den Büchern beigelegt worden, welche von ihm handelten und seine Worte wiedergaben. In der „Lehre der zwölf Apostel“ werden öfter[4]) Worte Jesu mit der Formel angeführt: *ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ, κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου, ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ,* wobei sicher an das Evangelium als schriftlich vorliegendes zu denken ist. Ebenso wird im zweiten Clemensbrief[5]) zitiert: *λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.* An welche Schriften aber dabei gedacht ist, geht, um von unsichern früheren Spuren zu schweigen, unverkennbar aus Justin hervor, welcher aus Palästina stammte, in Kleinasien und Rom gelebt hat und somit nicht nur seine Privatmeinung wiedergibt, sondern die Anschauung der dortigen Gemeinden. Er bemerkt in seiner Schilderung des christlichen Gottesdienstes,[6]) es werde jeden Sonntag aus den Schriften der Propheten oder aus den Denkwürdigkeiten der Apostel (*ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*) vorgelesen. Der Ausdruck *ἀπομνημονεύματα* ist gewählt, um den heidnischen Lesern der Apologie die Art der be-

---

1) 4, 14. — 2) 2, 4. — 3) 12, 1.
4) 8, 2; 11, 3; 15, 3. 4. — 5) 8, 5. — 6) Apol. I, 67.

treffenden Schriften klarzumachen: es sind Mitteilungen von Schülerhand, wie sie Xenophon in den Ἀπομνημονεύματα (Memorabilien) zu Ehren des Sokrates niedergelegt hat. Kurz vorher hat er aber gesagt: οἱ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν;[1]) er denkt somit an eine Mehrzahl von Schriften, wiewohl vereinzelt bei ihm auch noch die ältere Bezeichnung τὸ εὐαγγέλιον für die christlichen Schriften über Jesus (s. oben) vorkommt.[2]) Sehen wir nun aber genauer zu, was für Tatsachen er als aus den ἀπομν. τῶν ἀπ. geschöpft bezeichnet, so sind es vorzugsweise Züge aus Matthäus[3]) und Lukas,[4]) aber auch einzelne aus Markus[5]) und aus Johannes,[6]) und damit stimmt Dial. 103 überein, wo es heißt: ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι. Daß hier ausdrücklich auf Apostel und deren Begleiter (Schüler) hingewiesen wird, läßt darauf schließen, daß Markus und Lukas unter den ἀπομν. sich befanden, neben ihnen aber nicht nur Matthäus, sondern auch Johannes. Die Angaben, die wir oben (S. 344 f.) vermutungsweise aus dem Petrusevangelium hergeleitet haben, werden nirgends auf die ἀπομν. τῶν ἀπ. zurückgeführt, sondern deutlich von denselben unterschieden.[7]) Dagegen braucht Justin von Stellen aus den ἀπομν. τῶν ἀπ. wiederholt den Ausdruck γέγραπται[8]) und braucht ihn ebenso, wenn er Evangelienstellen ohne die Bezeichnung ἀπομν. τῶν ἀπ. anführt.[9]) Daraus ergibt sich, daß Justin in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die später kanonisierten vier Evangelien bereits als Sammlung im kirchlichen Gebrauch vorgefunden hat, und daß dieser Sammlung in Kleinasien und Rom bereits dieselbe Dignität als γραφή wie den alttestamentlichen Schriften beigelegt wurde. Die vier Evangelien sind der Anfang des neutestamentlichen Kanons geworden, nicht

[1]) Apol. I, 66. — [2]) Dial. 10. 100. — [3]) Dial. 106 etc.
[4]) Dial. 105 etc. — [5]) Dial. 106. — [6]) Dial. 105.
[7]) Dial. 88. 103.
[8]) Dial. 101. 103. 104. 105. 106. 107.
[9]) Dial. 49. 100.

die Apokalypse, wie Leipoldt[1]) und Windisch[2]) auf Grund vereinzelter Beobachtungen annehmen. Wann und wo die Evangelien zusammengestellt worden sind, läßt sich nicht mehr ermitteln,[3]) und jedenfalls hat sich die Sammlung der vier erst allmählich Bahn gebrochen; sonst wäre es unbegreiflich, daß Papias die Lukasschriften noch nicht zu kennen scheint, und die „Aloger“ noch ca. 160 das Johannesevangelium bestreiten konnten.

Hatte man nun aber einmal Schriften von Aposteln zu diesem Rang von *γραφαί* gelangen lassen, so lag es nahe, sich auch nach der sonstigen Hinterlassenschaft der Apostel, nach ihren Briefen umzusehen, und hier hatte nun Justins Zeitgenosse, der Gnostiker Marcion von Sinope bereits ein bedeutungsvolles Vorbild gegeben. Gemäß seiner Behauptung, daß die ersten Jünger als geborene Juden Jesus in seinem Gegensatz zu dem zornigen Judengott des Alten Testaments nicht verstanden hätten, anerkannte Marcion nur die Briefe des Paulus und das Evangelium des Paulusschülers Lukas als Zeugnisse des wahren Christentums. Er unterzog sie einer kritischen Durchsicht und schied alles aus, was ihm zu judaistisch lautete; aus den gereinigten Texten aber stellte er, auf die allegorische Auslegung des Alten Testaments wie auf pseudepigraphische Produktionen verzichtend, eine Sammlung normativer Schriften zusammen, welche das Lukasevangelium, die Briefe an die Galater, Korinther, Römer, Thessalonicher, Laodicener (= Epheser), Kolosser, Philipper und an Philemon umfaßte. In einigen Handschriften der Vulgata haben sich kurze Prologe zu den paulinischen Briefen erhalten, welche ihre Herkunft aus marcionitischen Kreisen dadurch verraten, daß sie neben Paulus, dem Apostel der Wahrheit,

---

[1]) Gesch. des n. t. Kanons I, 31 f.

[2]) Der Apokalyptiker Joh. als Begründer des n. t. Kanons, Zeitschr. f. d. n. t. Wiss. 1909, 148 f.

[3]) Die Vermutung Kunzes (Die Übergabe der Evangelien beim Taufunterricht 1909), daß die mittelalterliche Sitte der Rezitation der Evangelienanfänge bei der Taufe auf den Apokalyptiker Johannes zurückgehe, datiert die Entstehung des Evangelienkanons mit unsicherm Beweismaterial zu hoch hinauf.

nur falsche Apostel kennen, welche das Gesetz und die Propheten verkündigten.[1]) Die Kirche konnte diese Kanonisierung der Paulusbriefe unmöglich ignorieren; vielmehr wurde sie dadurch veranlaßt, auch ihnen neben den vier Evangelien kanonische Geltung einzuräumen. Zwar hat sich ein Unterschied in der Wertschätzung noch lange erhalten; im Verhör der scillitanischen Märtyrer zu Karthago (180) antwortete Speratus auf die Frage des Prokonsuls Saturninus: *ποῖαι πραγματεῖαι* (Bücher) *ἐν τοῖς ὑμετέροις ἀπόκεινται σκεύεσιν* (Bücherkapseln); „*Αἱ καϑ' ἡμᾶς βίβλοι καὶ αἱ προς ἐπὶ τούτοις ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ ὁσίου ἀνδρός.*" Die *καϑ' ἡμᾶς βίβλοι* sind die Evangelien, und die Paulusbriefe werden nur als eine Beilage zu denselben aufgefaßt. Aber schon im zweiten Jahrhundert hat sich dieser Unterschied allmählich verwischt; im zweiten Clemensbrief, der doch vor 180 geschrieben ist, wird die Deutung von Adam und Eva als Typen Christi und der Kirche auf die *γραφή* (Gen. 1, 27), die *βιβλία* (wahrscheinlich die Evangelien) und die *ἀπόστολοι* gegründet.[2]) In diesem Stadium der Kanonbildung stellte Justins Schüler Tatian (ca. 175) aus den vier kirchlichen Evangelien sein Diatessaron zusammen, welches jahrhundertelang im Gebrauch der syrischen Kirche gewesen ist. Die Freiheit, mit welcher er in dieser ersten Evangelienharmonie seine Quellen behandelte, indem er einzelnes wie die Genealogien Jesu wegließ und sich manche Zutaten aus andrer Quelle erlaubte (z. B. „Das Gute muß geschehen, und Heil dem, durch welchen es geschieht, und das Böse muß geschehen, aber wehe dem, durch welchen es geschieht" und: „Zweifelt nicht, auf daß ihr nicht versinket in der Welt",[3]) hat dazu beigetragen, ihn in den Ruf der Häresie zu bringen; daß er es aber überhaupt wagen durfte, mit dem Text der Evangelien so frei umzugehen, zeigt hinreichend, daß wenigstens im Morgenland der Evangelientext noch nicht als unantastbares Heiligtum galt, so hoch man auch seinen Inhalt verehrte. Derselbe Tatian hat aber auch eine

---

[1]) de Bruyne in der Revue Bénédictine, Jan. 1907.

[2]) 14, 2. — [3]) Aphraates Hom. 5, 1; 1, 13.

berichtigte Ausgabe der paulinischen Briefe veranstaltet;[1]) somit standen diese damals bereits neben den Evangelien in besonderem Ansehen, wie Theophilus von Antiochien neben der εὐαγγέλιος φωνή Matth. 5, 28, dem εὐαγγέλιον Matth. 5, 44 und dem πνευματοφόρος Johannes 1, 1 die Pastoralbriefe des Paulus als θεῖος λόγος anführt.[2]) Neben den Briefen genoß die Johannesapokalypse in jener Zeit der Christenverfolgungen in vielen Kreisen eine Autorität, von welcher Papias und Justin zeugen; sie wird im Schreiben der Gemeinden zu Lyon und Vienne (177) bereits als γραφή zitiert.[3]) So hat sich vom Anfang des zweiten Jahrhunderts bis zum dritten Viertel desselben die Bildung eines christlichen Schriftenkanons angebahnt, und es ist nun zu untersuchen, wo und in welcher Gestalt derselbe zuerst auftritt, und nach welchen Grundsätzen er gebildet wurde.

Der erste Schriftsteller der alten Kirche, welcher den Eindruck erweckt, mit einer förmlichen Sammlung neutestamentlicher Schriften in der Hand geschrieben zu haben, ist Irenäus von Lyon in seiner Widerlegung der Gnosis (ca. 185). Im dritten Buch dieses Werkes, welches den Schriftbeweis gegen die Gnostiker enthalten soll, führt er aus, daß Christus seinen Aposteln die potestas evangelii gegeben habe, durch welches die Menschen den Heilsratschluß Gottes kennen lernen.[4]) Sie haben es mündlich gepredigt, so daß von ihnen her manche Barbarenvölker, die nicht lesen können, doch den christlichen Glauben haben;[5]) aber bald haben sie es auch schriftlich aufgezeichnet als Grundfeste und Säule unsers Glaubens unter der Leitung des heiligen Geistes.[6]) Irenäus denkt hierbei vor allem an die vier Evangelien: Matthäus hat für die Hebräer geschrieben, Markus als Dolmetscher des Petrus, Lukas als Schüler des Paulus, Johannes als der letzte in Ephesus.[7]) Der Umstand, daß Markus und Lukas keine Apostel waren, bereitet einige Verlegenheit; aber um so eifriger betont

---

[1]) Eus. Kg. IV, 29, 6.

[2]) Ad Autol. III, 13; III, 14; II, 22; III, 14.

[3]) Eus. Kg. V, 1, 58.

[4]) III, Präfat. — [5]) III, 4, 2. — [6]) III, 1, 1. — [7]) III, 1, 1.

Irenäus wiederholt, daß Markus der interpres et sectator Petri gewesen sei,[1] Lukas der unzertrennliche Gefährte und Mitarbeiter des Paulus, der sich durch die „Wirstücke“ als Augenzeugen kundgebe.[2] Die Vierzahl der Evangelien steht ihm gegenüber Marcion, Valentinus und allen andern, auch gegenüber den „Alogern“ fest; wie es vier Weltgegenden und vier Winde gibt, so ist die Kirche auf die vier Säulen des εὐαγγέλιον τετράμορφον gegründet; den vier Cherubim der Apokalypse entsprechen die vier Evangelien: Johannes dem Löwen, Lukas dem Stier, Matthäus dem Menschen, Markus dem Adler; Gott hat vier Bündnisse mit den Menschen geschlossen, zur Zeit Noahs, Abrahams, Moses und Jesu.[3] Matthäus dient besonders zur Widerlegung der Ebioniten, Lukas widerlegt die Marcioniten, Markus die Kerinthianer, Johannes die Valentinianer.[4] Nun weist Irenäus im einzelnen nach, wie sowohl die Einheit des alt- und neutestamentlichen Gottes, als auch die Einheit der gottmenschlichen Person Christi von allen vier Evangelisten bezeugt werde.[5] Er begnügt sich aber nicht damit, sondern geht zu den reliqui apostoli über, von welchen die Apostelgeschichte erzählt:[6] Petrus, Philippus, Paulus, Stephanus, die Zwölfe an der Apostelkonferenz. Damit bahnt er sich den Weg zur Anführung der Briefe des Paulus, vor allem des von den Marcioniten angerufenen Galaterbriefs.[7] Er verwendet alle paulinischen Briefe (mit Ausnahme des kleinen Philemonbriefs, der zufällig fehlt), auch die Pastoralbriefe, welche Marcion nicht anerkannt hatte; außerdem den ersten Petrusbrief[8] und den ersten Johannesbrief,[9] welchen er als „den Johannesbrief“ schlechthin zitiert, obwohl er auch den zweiten gekannt hat.[10] Die Johannesapokalypse benützt er mit Vorliebe; aber auch den Hirten des Hermas zitiert er als γραφή.[11] Dagegen fehlt bei Irenäus jede sichere Spur des zweiten Petrusbriefs, des dritten Johannesbriefs, des Jakobus- und Judasbriefs;

---

1) III, 10, 6. — 2) III, 14, 1; 10, 1. — 3) III, 11, 8.
4) III, 11, 7. — 5) III, 9 f.; 16, 2 f.
6) III, 12. — 7) III, 13 f. — 8) IV, 9, 2; 16, 5; V, 7, 2.
9) III, 16, 5. 8. — 10) I, 16, 3; III, 16, 8.
11) IV, 20, 2 vgl. Εἰς ἐπίδειξιν Cap. 4.

sein Kanon umfaßt nur 23 Schriften. Diese stellt er nun aber unzweideutig auf gleiche Stufe mit dem Alten Testament: die Predigt der Kirche wird bezeugt von den Propheten, den Aposteln und allen Jüngern;[1]) unus et idem spiritus Dei, qui in prophetis praeconavit, quis et qualis esset adventus Domini, ipse et in apostolis annuntiavit plenitudinem temporum adoptionis venisse.[2]) Wie die alttestamentlichen Schriften vom Geiste Gottes eingegeben sind,[3]) so ist z. B. Matth. 1, 18 ein wohlüberlegtes Wort des heiligen Geistes.[4]) Dieser Geist der Wahrheit ist zwar der ganzen Kirche gegeben;[5]) aber die Apostel besaßen ihn quantitativ einzigartig: de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem.[6]) Deshalb ist auch die Auslegung ihrer Schriften nicht Sache des persönlichen Beliebens, sondern des Amtes, welchem die Apostel ihren Geistesbesitz vererbt haben, des Bischofsamtes. Die Apostel haben die ersten Bischöfe eingesetzt (z. B. in Rom und Kleinasien) und ihnen ihr eignes Lehramt übertragen;[7]) nun haben die Bischöfe das charisma veritatis[8]) und sind allein imstande, die Schrift ohne Schaden für die Zuhörer auszulegen.[9])

Die Schriften Tertullians (seit 197) setzen ungefähr dasselbe Neue Testament im Gebrauch der afrikanischen Gemeinden voraus. Die scriptura oder das divinum instrumentum (Tertullian liebt diesen juristischen Ausdruck, welcher „Beweisurkunde“ bedeutet) zerfällt in die duo instrumenta, vel quod magis usui est dicere, testamenta:[10]) einerseits Gesetz und Propheten, andrerseits evangelicae et apostolicae literae.[11]) Innerhalb des novum testamentum unterscheidet Tertullian die Evangelien als die originalia instrumenta Christi[12]) von den apostolica instrumenta, welche alles übrige umfassen. Matthäus ist der fidelissimus evangelii commentator, ut comes domini;[13]) ebenso ist das

[1]) III, 24, 1. — [2]) III, 21, 4.
[3]) II, 28, 2. — [4]) III, 16, 2.
[5]) III, 24, 1. — [6]) III, 1, 1. — [7]) III, 3, 1.
[8]) IV, 26, 2. — [9]) IV, 26, 5; 33, 8.
[10]) Adv. Marc. IV, 1. — [11]) De praescr. 36.
[12]) De carne Chr. 2. — [13]) De carne Chr. 22.

Johannesevangelium eine apostolische Schrift.[1]) Die beiden andern Evangelien sind von apostolici (Apostelschülern) geschrieben, die aber cum apostolis et post apostolos geschrieben haben: Marcus quod edidit Petri affirmatur, cujus interpres Marcus; nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent; capit magistrorum videri, quae discipuli promulgarint.[2]) Unter den apostolicae literae wird die Apostelgeschichte als besondres instrumentum Actorum unterschieden,[3]) die dreizehn paulinischen Briefe als instrumentum Pauli,[4]) der erste Johannesbrief und die Apokalypse als instrumentum Joannis.[5]) Daneben kennt Tertullian noch den ersten Petrusbrief[6]) und den Judasbrief,[7]) die aber nur je einmal erwähnt werden. Den Hebräerbrief kennt er, jedoch als Brief des Barnabas, eines comes apostolorum, dessen Zeugnis er daher bloß ex redundantia anführen will.[8]) Den Hirten des Hermas nennt er um 200 noch scriptura;[9]) aber zwanzig Jahre später verwirft er ihn aufs schärfste, weil ihm als nunmehrigem Montanisten die Erlaubnis einer zweiten Buße unerträglich geworden ist.[10]) Völlig unerwähnt bleibt der zweite Petrusbrief, der zweite und dritte Johannesbrief und der Jakobusbrief. Auch Tertullian ist überzeugt, daß diese neutestamentlichen Schriften ebenso inspiriert seien wie das Alte Testament; er spricht von Paulus als dem apostolus eodem spiritu actus, quo cum omnis scriptura divina, tum et illa Genesis digesta est,[11]) und denkt wie Irenäus von dem Geistesbesitz der Apostel: spiritum quidem Dei etiam fideles habent, sed non omnes fideles apostoli. Proprie enim apostoli spiritum sanctum habent, qui plene habent, . . . non ex parte, quod ceteri.[12]) Die Auslegung des Neuen Testaments soll daher nach der regula fidei geschehen, wie sie in den von Aposteln gegründeten Gemeinden (Korinth, Philippi, Thessalonich, Ephesus, Smyrna, Rom) Geltung hat.[13]) Wer sich dieser Glaubensregel nicht unterzieht, der soll zum Schriftbeweis

---

[1]) Adv. Marc. IV, 2. — [2]) Adv. Marc. IV, 2. 5.
[3]) Adv. Marc. V, 2. — [4]) De resurr. 40. — [5]) De resurr. 38.
[6]) Scorp. 12. — [7]) De cultu fem. I, 3. — [8]) De pudic. 20.
[9]) De orat. 16. — [10]) De pudic. 10.
[11]) De orat. 22. — [12]) De exh. cast. 4. — [13]) De praescr. 36.

aus dem Neuen Testament überhaupt nicht zugelassen werden; er hat kein Recht auf das Erbe der Apostel.

Ein Zeitgenosse Tertullians ist der unbekannte, wahrscheinlich römische Verfasser des Muratorischen Fragments, welches Muratori 1740 auf der ambrosianischen Bibliothek in Mailand entdeckt hat. Es enthält 85 Zeilen, ist aber am Anfang und am Schluß unvollständig. Den Inhalt bildet ein Verzeichnis der neutestamentlichen Schriften mit begründenden Anmerkungen; er beginnt mitten in dem Abschnitt über Markus, welchem ohne Zweifel ein entsprechender über Matthäus vorausgegangen ist. Der unvollständige Satz „. . . quibus tamen interfuit et ita posuit“ setzt einen verlorenen Satz voraus, welcher aussprach, daß Markus nicht alles als Augenzeuge erzählen könne, da er kein Apostel gewesen sei; aber einiges habe er immerhin miterlebt (vielleicht Gethsemane, Mark. 14, 51 f.?). Dann wird zum Lukasevangelium als dem „dritten“ übergegangen; Lukas ist der Arzt und Begleiter des Paulus; er hat Jesus nicht selber gesehen, aber sorgfältige Nachforschungen nach der evangelischen Geschichte „a nativitate Johannis“ angestellt. Das vierte Evangelium ist von dem Jünger Johannes; er schrieb es auf das Zureden „seiner Mitjünger und Bischöfe“ und auf eine göttliche Weisung an Andreas hin, daß Johannes schreiben, die andern das Geschriebene revidieren sollten. Sein Werk weicht gleich am Anfang bedeutend von den andern Evangelien ab; aber seiner Glaubwürdigkeit tut dies keinen Eintrag. Die vier Evangelien sind in Einem Geist geschrieben und reden von Einem Christus, und Johannes bezeichnet sich selber aufs entschiedenste (1. Joh. 1, 1) als Augenzeugen des Lebens Jesu. Die „acta omnium apostolorum“ hat Lukas für Theophilus aufgezeichnet und dabei bemerklich gemacht, daß er Augenzeuge gewesen ist, während er das Martyrium des Petrus und die Reise des Paulus nach Spanien wegließ, weil er nicht dabei gewesen war. Es folgen die Briefe des Paulus an die Korinther, Epheser, Philipper, Kolosser, Galater, Thessalonicher, Römer (diese Reihenfolge fand der Fragmentist in seinem Neuen Testament und hielt sie vielleicht für die geschichtliche); unter ihnen werden die

Korintherbriefe, der Galater- und Römerbrief als die ausführlichsten hervorgehoben. Die Siebenzahl der Gemeinden, welche an die sieben Gemeinden der früher geschriebenen (!) Apokalypse erinnert, deutet an, daß Paulus bei seinen Briefen die Gesamtkirche im Auge hatte. Die Briefe an Philemon, Titus und Timotheus sind Privatbriefe; aber wegen ihres Wertes für die kirchliche Gemeindeordnung sind sie ebenfalls unter die heiligen Schriften aufgenommen worden (sanctificatae sunt). Dagegen sind die angeblich paulinischen Briefe an die Laodicener und an die Alexandriner marcionitische Fälschungen und dürfen keine Aufnahme in die Kirche finden, so wenig als irgend welche sonstige pseudopaulinische Schrift. Ferner sind der Judasbrief und zwei Johannesbriefe, sowie das Buch der „Weisheit“, welches von den Freunden Salomos ihm zu Ehren geschrieben worden ist, im Gebrauch der Kirche, dazu die Johannes- und die Petrusapokalypse; letztere wird von manchen angefochten. Der Hirt des Hermas dagegen ist erst nuperrime temporibus nostris in Rom von Hermas geschrieben worden, als sein Bruder Pius Bischof von Rom war (ca. 140—155). Daher mag er zwar privatim gelesen, nicht aber im öffentlichen Gottesdienst gebraucht werden; denn er ist weder den prophetischen Schriften, deren Zahl geschlossen ist, noch den apostolischen beizuzählen. Gänzlich abzulehnen sind die Schriften des Valentinus, Mitiades (?) und Basilides, z. B. das neue Psalmenbuch für Marcion (?), aber auch die „des Asiaten, des Begründers der Kataphryger“ (des Montanus). — Die Verwandtschaft dieses Schriftenverzeichnisses mit dem des Irenäus und Tertullian liegt auf der Hand; es fehlen hier beide Petrusbriefe, der dritte Johannesbrief, der Hebräer- und Jakobusbrief. Auffallend ist nur das Fehlen des ersten Petrusbriefs; man wird es sich aber versagen müssen, ihn mit Zahn durch Textänderung anstatt der Petrusapokalypse in Zeile 72 hineinzukorrigieren. Vielmehr zeigt das Schwanken der verschiedenen Zeugen in betreff der nichtpaulinischen Briefe, daß diese nur als Anhang zu den Paulinen und je nach der lokalen Gewohnheit in verschiedenem Bestand anerkannt wurden. Sehr wertvoll sind aber die Einblicke,

welche das Muratorische Fragment in die Schwierigkeiten der Kanonbildung, in die Bedenken gegen dieselbe gewährt. Bei Markus, Lukas und Johannes wird erörtert, wieso sie imstande waren, Evangelien zu schreiben: Markus hat wenigstens einiges miterlebt; Lukas ist Schüler des Paulus gewesen und hat sorgfältige Nachforschungen angestellt; Johannes bezeugt aufs nachdrücklichste seine Augenzeugenschaft. Weder die mangelnde Apostelwürde bei Markus und Lukas, noch die Differenzen des Johannes mit den Synoptikern stehen somit ihrer kanonischen Geltung im Wege; letzteres hatten kurz vorher die „Aloger" behauptet. In der Apostelgeschichte schreibt Lukas als Augenzeuge. Die Briefe des Paulus sind allerdings ursprünglich Gelegenheitsschriften für einzelne Gemeinden; aber schon die Siebenzahl der Gemeinden verbürgt, daß sie ein Geschenk Gottes an die Gesamtkirche waren. Dasselbe gilt von den vier Privatbriefen, die ebenfalls mit Recht in den Kanon der Gesamtkirche gekommen sind. Ausgeschlossen hat man erstens die Schriften der Gnostiker und der Montanisten, zweitens die dem Paulus fälschlich beigelegten Briefe, drittens den Hirten des Hermas, weil er erweislich aus nachapostolischer Zeit stammt; einige möchten auch die Petrusapokalypse fernhalten. Unbestritten anerkannt dagegen sind Judas, 1. und 2. Johannes, die Johannesapokalypse und — die Weisheit Salomos. Dieses spätjüdisch-alexandrinische Buch im neutestamentlichen Kanon zu finden, muß jeden Leser in Erstaunen setzen; erwägt man jedoch, wie manche Abschnitte desselben[1]) sich wie eine Weissagung auf Christus und die Christen anhören, und wie das Buch von Irenäus, Tertullian und Clemens Alex. benützt worden ist, so läßt es sich denken, daß die Sapientia sich auch einmal in die Sammlung der christlichen Buchrollen verirren konnte nach dem Grundsatz: „A nobis nihil omnino rejiciendum est, quod pertineat ad nos."[2])

Diesen Grundsatz finden wir noch weit mehr als im Abendlande bei Clemens Alexandrinus verwirklicht.

---

[1]) 2, 12 f.; 3, 1 f.; 4, 7 f.; 5, 15 f.; 7, 22 f.

[2]) Tert. de cultu fem. I, 3.

Auch er geht von der wesentlichen Übereinstimmung zwischen Gesetz und Evangelium, Propheten und Aposteln aus[1]) und schreibt „den uns überlieferten vier Evangelien“[2]) eine einzigartige Autorität zu, wie er andrerseits die Apostel als die unerreichten Vorbilder christlicher Gnosis und sittlicher Vollkommenheit preist.[3]) Wie er aber mit den Gnostikern eine *παράδοσις ἄγραφος* von den Aposteln her annimmt[4]) und als christlicher Gnostiker stets bereit ist, auch heidnische, jüdische und häretische Autoren zu Worte kommen zu lassen, so ist er auch nichts weniger als ängstlich in der Benützung altchristlicher Schriften neben den direkt apostolischen, wofern ihr Inhalt ihm zusagt. Clemens Alex. verwendet neben den Evangelien die Apostelgeschichte, 14 paulinische Briefe (den Hebräerbrief denkt er sich von Paulus hebräisch geschrieben und von Lukas ins Griechische übersetzt),[5]) den ersten Petrusbrief, die zwei ersten Johannesbriefe (den ersten nennt er die *μείζων ἐπιστολή*),[6]) den Judasbrief und die Johannesapokalypse (als *ἡ ἀποκάλυψις* schlechthin).[7]) Es fehlt bei ihm der Jakobusbrief, der zweite Petrusbrief und der dritte Johannesbrief. Die summarische Angabe des Eusebius, Clemens habe in den (verlorenen) Hypotyposen auch die Antilegomena nicht übergangen, nämlich den Judas- und die übrigen katholischen Briefe,[8]) leidet an Flüchtigkeit, weil von den sieben nachmals „katholisch“ genannten Briefen 1. Petri und 1. Johannis gar nicht zu den Antilegomena des Eusebius gehören,[9]) und kann gegen die Analogie der erhaltenen Schriften des Clemens nicht aufkommen. Dagegen zitiert er nun auch nicht selten den ersten Clemensbrief und den Barnabasbrief als Werke von *ἀπόστολοι* im weitern Sinn des Worts, ferner den Hirten des Hermas, die Lehre

---

1) Strom. II, 6, 28; 23, 147; III, 2, 8; VI, 11, 88; VII, 16, 95.
2) III, 13, 93.
3) Strom. IV, 21, 133; VI, 8, 68; 9, 71.
4) Strom. IV, 7, 61; 15, 131.
5) Eus. Kg. VI, 14, 2.
6) Strom. II, 15, 66. — 7) Paed. II, 10, 108.
8) Kg. VI, 14, 1; vgl. Photius Cod. 109.
9) Kg. III, 25, 2 f.

der zwölf Apostel, die Predigt des Petrus, die Petrusapokalypse, die Überlieferungen des Matthias, das Hebräer- und Ägypterevangelium, und einzelne Worte, deren Herkunft nicht mehr zu ermitteln ist, z. B. *αἰτεῖσθε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται*[1]) und *εἶδες τὸν ἀδελφόν σου, εἶδες τὸν θεόν σου.*[2]) Von einem geschlossenen Kanon kann somit bei Clemens Alex. nicht die Rede sein; er empfindet gar nicht das Bedürfnis einer kirchenrechtlich gültigen Abgrenzung. Um so bezeichnender ist es, daß er mit den abendländischen Zeitgenossen zusammentrifft in der Anerkennung der vier Evangelien, der Apostelgeschichte, 13 paulinischer Briefe, des ersten Johannesbriefs und der Johannesapokalypse.

Diese 20 Schriften also hatten sich in Alexandrien wie in Kleinasien, woher Irenäus kam, in Karthago wie in Rom um 200 durchgesetzt als die *κυριακαὶ γραφαί,*[3]) die dominicae et apostolicae scripturae,[4]) die *παρ' ἡμῖν γραφαί.*[5]) Schon aus dieser Zeit stammt auch der Sprachgebrauch, sie geradezu *ἡ νέα* oder *καινὴ διαθήκη* zu nennen,[6]) während die heilige Schrift der Juden nun zur *παλαιὰ διαθήκη* wird.[7]) Wie aber dieses Wort *διαθήκη* schon im Neuen Testament an einigen Orten aus der den LXX entlehnten Bedeutung „Bund“ (2. Kor. 3, 6; Mark. 14, 24; Luk. 1, 72; Apgsch. 3, 25; Gal. 4, 24; Offb. 11, 19) in die profangriechische, auch von Philo adoptierte Bedeutung „Testament“ übergeht (2. Kor. 3, 14; Gal. 3, 15; Hebr. 9, 16 f.), so redete man nun vom „novum testamentum“ [8]) im Unterschied vom „vetus testamentum“.[9]) Das „Neue Testament“ ist seit ca. 200 in der Hauptsache vorhanden; über seine letzten Bücher freilich bestehen noch jahrhundertelang eben solche Differenzen, wie bei den Juden bis ins erste christliche Jahrhundert über das Buch Esther, den Kohelet und das Hohelied.

---

1) Strom. I, 24, 158.
2) Strom. I, 19, 94; II. 15, 70; vergl. Tertull. de orat. 26.
3) Dion. Cor. bei Eus. Kg. IV, 23, 12.
4) Tertull. de praescr. 44. — 5) Theophilus ad Autol. III, 1.
6) Clem. Strom. V, 13, 85. — 7) Clem. Strom. IV. 21, 134.
8) Tertull. adv. Prax. 15. — 9) Tertull. de resurr. 39.

Nach welchen Grundsätzen ist nun bei der Zusammenstellung des Neuen Testaments verfahren worden? Die Äußerungen aus seiner Entstehungszeit, die wir zusammengestellt haben, lassen keinen Zweifel darüber bestehen. Gegenüber der großen Menge dessen, was christlich sein wollte und doch die Zukunft der Kirche durch Abweichung von ihren Grundlagen, z. B. von Monotheismus aufs schwerste geschädigt hätte, rekurrierte man an das ursprüngliche Christentum, wie es sich in Christus und den Aposteln darstellte, und sammelte diejenigen Schriften, welche in den wichtigsten christlichen Gemeinden, namentlich in denen, die von Aposteln gegründet waren, als apostolische Schriften im Gottesdienst vorgelesen wurden. Weder mit einer angeblichen mündlichen Geheimtradition von den Aposteln her, noch mit neuen Offenbarungen des Parakleten wollte man sich einlassen, die litera scripta der Apostel bot einzig eine objektive Garantie für die unverfälschte, allgemein gültige Wahrheit des Evangeliums, und zwar zog man den Kreis so eng wie möglich. Es sollten nicht sämtliche Schriften der ersten Generationen aufgenommen werden, sondern nur Schriften der zwölf Apostel und des Paulus, welchen die Heidenkirche unmöglich dem Marcion überlassen konnte. Aus diesem Postulat des apostolischen Ursprungs erklären sich die Schwankungen jener Zeit in bezug auf den Kanon. Der Hebräerbrief war in Alexandrien anerkannt, weil man ihn für paulinisch hielt; im Abendland galt er für ein Werk des Barnabas und wurde daher gelesen, aber nur als die Schrift eines comes apostolorum, nicht als kanonisches Buch. Die beiden kleinern Johannesbriefe tragen bloß die Bezeichnung ὁ πρεσβύτερος an der Stirn und sind noch dazu Privatbriefe; dagegen verraten sie sich durch Gedanken und Sprache als von demselben geschrieben, von dem der erste Brief stammt, der seinerseits wieder durch das Evangelium gedeckt ist; daher finden wir den zweiten da und dort gebraucht, weil er allegorisch als Brief an eine Gemeinde gedeutet werden konnte (S. 334). Die Briefe des Jakobus und Judas wollen nicht von Aposteln sein, vielmehr weisen ihre Überschriften auf Brüder Jesu hin;

das hat sie so lange vom Kanon mehr oder weniger fern gehalten, als man die Brüder Jesu von den gleichnamigen Aposteln unterschied; erst als die Harmonistik Wege fand, aus den Brüdern Stiefbrüder oder Vettern zu machen, die dann Apostel gewesen sein konnten, war auch den Briefen der Kanon geöffnet. Für Markus und die beiden Lukasschriften hat die nichtapostolische Herkunft sichtlich ein Hindernis gebildet; aber sie waren inhaltlich so wertvoll und im Gebrauch wichtiger Gemeinden so fest eingebürgert, daß man sich schließlich damit half, Markus und Lukas als intime Begleiter und gewissermaßen Sekretäre des Petrus und Paulus zuzulassen. Alle diese Umstände zeigen deutlich, daß der Kanon aus einem Kompromiß zwischen der Tatsache des altherkömmlichen Gebrauchs gewisser Schriften in den Gemeinden und dem Prinzip apostolischer Herkunft und Autorität derselben hervorgegangen ist.

Es versteht sich von selbst, daß bei der Aufnahme dieser 20—22 Schriften in den neutestamentlichen Kanon Irrtümer vorkommen konnten; das kirchliche Urteil über ihre apostolische Herkunft konnte im einzelnen Fall auf irriger Überlieferung beruhen, so gut wie die gottesdienstliche Verwendung eines Buchs in einer oder mehreren Gemeinden. Wir haben keinen Grund, den Sammlern des Neuen Testaments in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts eine spezifische Unfehlbarkeit zuzuschreiben. Zahns Versuch, die Sammlung der Evangelien und Paulusbriefe als schon um 100 vollendet nachzuweisen, ist nicht glücklich ausgefallen, und auch wenn er recht hätte, wären wir nicht in der Lage, jeden Gedanken an einen literarischen Fehlgriff von der Hand zu weisen. Die Stellung eines Buchs im Kanon entbindet uns nicht von der Pflicht, seine Authentie sorgfältig zu untersuchen.

Durchaus unrichtig ist dagegen die Meinung, daß bei der Kanonisierung leicht eine ganze Anzahl pseudepigraphischer Schriften habe Aufnahme finden können: Paulusbriefe, von denen vielleicht kein einziger von Paulus gewesen, eine Johannesliteratur, die mit Johannes nichts zu tun habe, etc. Man beruft sich dafür auf die zahlreichen Pseudepigraphen jener Zeit in heidnischen Kreisen (Pseudo-

pythagoreisches und Pseudoplatonisches) wie in jüdischen (Phokylideisches Gedicht, Heraklitische Briefe, Sibyllinische Verse), aber auch in christlichen, wo uns teils freie Erfindungen wie die Josephusstelle über Christus, der Briefwechsel Jesu mit Abgar, die Christenedikte des Antoninus Pius und Mark Aurel begegnen, teils Umarbeitungen wie die Testamente der zwölf Patriarchen, die Apostolische Kirchenordnung und der interpolierte Ignatius des vierten Jahrhunderts. Man erinnert auch an die Leichtgläubigkeit, mit welcher alte Überlieferungen aus zweifelhafter Quelle von manchen Kirchenlehrern weitererzählt werden, z. B. daß Esra die verbrannten alttestamentlichen Bücher wunderbar hergestellt habe, daß die LXX-Übersetzung durch die wörtlich übereinstimmende Arbeit von 70 Dolmetschern entstanden sei, daß Pilatus durch Selbstmord, der Magier Simon durch einen verunglückten Flugversuch geendet habe. Aber daß pseudepigraphische Schriften da und dort gelesen und für echt gehalten wurden, beweist noch lange nicht, daß man sie auch leichthin in den Kanon aufgenommen hat. Bei dieser Arbeit war die Kirche gegenüber der Unmasse pseudepigraphischer Schriften aus den verschiedensten Lagern geradezu genötigt, die äußerste kritische Vorsicht walten zu lassen, und es fehlt nicht an Beweisen, daß man dabei bedächtig und umsichtig vorgegangen ist, nicht nur gegenüber gnostischen und montanistischen Schriften, sondern auch gegenüber beliebten Schriften katholischer Herkunft, die aber nicht genügend als apostolisch bezeugt waren. Der Grundsatz des alten Lehrers bei Irenäus: *Λίθον τὸν τίμιον σμάραγδον ὄντα καὶ πολυτίμητόν τισιν ὕαλος* (ein gläsernes) *ἐνυβρίζει διὰ τέχνης παρομοιουμένη, ὁπόταν μὴ παρῇ ὁ σθένων δοκιμάσαι καὶ τέχνῃ διελέγξαι τὴν πανούργως γενομένην· ὅταν δὲ ἐπιμιγῇ ὁ χαλκὸς εἰς τὸν ἄργυρον, τίς εὐκόλως δυνήσεται τοῦτον ἀκεραίως δοκιμάσαι;* und: „In Dei lacte gypsum male miscetur,“[1] zeugt wie das Wort des muratorischen Fragments: „Fel cum melle misceri non congruit“[2] von dem Bewußtsein jener Zeit, auf der Hut sein zu müssen, welches aller-

[1]) Haer. I, praef. 3; III, 17, 4. — [2]) Z. 67.

dings in dem kühler denkenden Westen entwickelter gewesen sein mag als in Alexandrien. Der Muratorische Fragmentist sagt vom Hirten des Hermas: „Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit sedente [in] cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus, et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas completos numero neque inter apostolos in finem temporum potest.“ [1]) Der Hirt ist lesenswert, was seinen Inhalt betrifft; aber er ist zu jung, wie sich aus der Verwandtschaft seines Autors mit Bischof Pius ergibt; der Verfasser ist nicht der Apostelschüler Hermas (Röm. 16, 14), geschweige denn ein Apostel; noch weniger kann er als Prophet anerkannt werden; denn die Reihe der Propheten ist mit Johannes dem Täufer zu Ende; [2]) darum muß er trotz Irenäus wegbleiben. Noch schärfer urteilt Tertullian: [3]) „Sed crederem tibi“ (dem römischen Bischof Kallistus, welcher auch den Ehebrechern die kirchliche Buße und Absolution vorbehielt), „si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum, etiam vestrarum (der italischen), inter apocrypha et falsa judicaretur, adultera et ipsa et inde patrona sociorum, a qua et alias initiaris.“ Später [4]) sagt er: „Et utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae (der Hebräerbrief) illo apocrypho Pastore moechorum;“ er gibt also zu, daß der Hirt da und dort receptus, unter die kirchlichen Vorlesebücher aufgenommen sei; darum nennt er ihn auch unwillkürlich noch wie früher [5]) scriptura. Aber er weiß zu erzählen, daß der Hirt nicht Aufnahme in das Neue Testament gefunden habe, sondern von mehreren concilia (Bischofsversammlungen) abgelehnt worden sei, — nicht weil er die zweite Buße zuläßt, sondern weil er unberechtigterweise als prophetische Schrift auftrete, somit apocryphus und falsus sei. Noch bezeichnender ist die Äußerung Tertullians [6]) über die Paulusakten, eine katholische

---

1) Z. 73 f. — 2) Justin Dial. 87; Tertull. adv. Marc. IV, 33; V, 8.
3) De pudic. 10. — 4) De pudic. 20.
5) De orat. 16. — 6) De bapt. 17.

Unterhaltungsschrift aus dem dritten Viertel des zweiten Jahrhunderts, deren koptische Übersetzung C. Schmidt 1904 herausgegeben hat: „Quodsi quae Pauli perperam inscripta legunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum, id se amore Pauli fecisse, loco decessisse.“ Tertullian polemisiert hier gegen Frauen, welche das Recht zu taufen auch für sich beanspruchten und sich dafür auf die Thekla beriefen, welche in den Paulusakten sich selber in einem Wassergraben tauft. Er antwortet: diese Schrift ist von einem Presbyter in Asia geschrieben worden aus Verehrung für Paulus und in der Absicht, das Ansehen des Apostels zu erhöhen; sie hat ihm aber eine Untersuchung zugezogen, in der er überwiesen wurde, einen Roman geschrieben zu haben, und dies kostete ihm sein Presbyteramt. Die gute Absicht wurde nicht als Entschuldigung angenommen, ebensowenig die antignostische Tendenz des Buchs und die gut katholische Verherrlichung der Askese; man wollte ein so junges Phantasieprodukt nicht neben den paulinischen Briefen und der Apostelgeschichte des Lukas aufkommen lassen; im Privatgebrauch hat es sich dann freilich noch jahrhundertelang erhalten. Ein Seitenstück aus dem Morgenland bietet Serapio von Antiochien (190—211) in seinem Brief an die Gemeinde zu Rhossus in Cilicien.[1]) Serapio hatte bei einem Besuch in Rhossus das Petrusevangelium, welches ihm einige Gemeindeglieder vorwiesen, nur flüchtig angesehen und erlaubt, daß aus demselben vorgelesen werde. Nachher aber schöpfte er Verdacht, weil er erfuhr, daß unter jenen Gemeindegliedern häretische Ansichten aufgekommen seien; er ließ sich das Buch von antiochenischen Doketen leihen, las es nun genau und fand, daß es im ganzen rechtgläubig sei, jedoch häretische Zusätze enthalte. Nun untersagte er der Gemeinde das Buch mit der Begründung: *ἡμεῖς γάρ, ἀδελφοί, καὶ Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστόν, τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν*

[1]) Eus. Kg. VI, 12, 3 f.

ψευδεπίγραφα ὡς ἔμπειροι παραιτούμεθα, γινώσκοντες ὅτι τὰ τοιαῦτα οὐ παρελάβομεν. Gerade weil ihm die Apostel wie Christus Autorität sind, will er streng sein gegen Schriften, die ihren Namen fälschlich tragen und nicht zum altüberlieferten Bestand apostolischer Schriften gehören; lieber gesteht er zu, eine Flüchtigkeit begangen zu haben, als daß er ein doketisch gefärbtes Buch, wie es das Petrusevangelium nach dem neuentdeckten großen Fragment wirklich war, im Gebrauch der Gemeinde gelassen hätte. Dies alles deutet nicht auf Kritiklosigkeit hin, sondern auf eine beinahe ängstliche Tendenz der Reduktion auf das Gesicherte und Zuverlässige.

Hiergegen wird nun eingewendet, die Kirche habe allerdings Kritik geübt, aber mit opportunistischen Beweggründen: mit der Neigung, die bestehenden kirchlichen Zustände möglichst hoch hinauf zu datieren und sich die eignen dogmatischen Ansichten durch „apostolische“ Zeugnisse bestätigen zu lassen; man habe in den Kanon aufgenommen, was zur geltenden Glaubensregel paßte und zur Bekämpfung der Häretiker dienlich war, dagegen ausgeschieden, was den Verteidigern der kirchlichen Lehrordnung Verlegenheiten bereitete. Das klingt sehr „pragmatisch“ und plausibel; aber es entspricht den Tatsachen durchaus nicht. Das Johannesevangelium wurde aufgenommen, obwohl es das Lieblingsbuch der Valentinianer und der Montanisten war, und die „Aloger“ es deshalb gerne beseitigt hätten. Die Paulusbriefe wurden aufgenommen, obwohl Marcion aus ihnen seine gefährliche Kritik der Kirchenlehre ableitete, obwohl die paulinische Rechtfertigungslehre schon im zweiten Jahrhundert nicht mehr recht verstanden wurde, obwohl die Gemeindezustände, die sie voraussetzen, eine stillschweigende Kritik der strafferen katholischen Gemeindeordnungen bildeten. Das Markusevangelium wurde aufgenommen, obwohl es neben Matthäus überflüssig erscheinen konnte, und die stark menschlichen Züge seines Christusbildes beinahe „ebionitische“ Gedanken wecken konnten. Der Philemonbrief wurde aufgenommen, obwohl noch am Ende des vierten Jahrhunderts Bedenken gegen seinen gar zu privaten Charakter geäußert worden

sind. Andrerseits hat der unechte Schluß des Markusevangeliums trotz seinem unverfänglichen Inhalt große Mühe gehabt, sich im kirchlichen Gebrauch durchzusetzen. Der Hebräerbrief hätte wegen seiner mit Johannes so nahe verwandten Christologie der Kirche auch im Abendland nur willkommen sein können; aber sie ließ ihn beiseite, weil sie ihn nicht für apostolisch hielt. Der erste Clemensbrief entsprach mit seiner etwas flachen, moralisierenden, organisationsfreudigen Art dem römischen Christentum viel mehr als der Galater- und Römerbrief; dennoch ist er nicht kanonisch geworden. Der Hirt des Hermas mit seiner Gestattung der zweiten Buße wäre ein treffliches Kampfmittel gegen die Montanisten gewesen; dennoch hat ihn die Kirche fallen lassen. Die Praedicatio Petri enthielt nach den Fragmenten bei Clemens Alex. gute und verständliche Gedanken; sie drang dennoch nicht durch, weil man sie nicht als petrinisch nachweisen konnte. Dasselbe geschah mit der Petrusapokalypse, obwohl ihr Inhalt populärer (im gröbern Sinne) war als die Johannesapokalypse; diese dagegen hat sich behauptet, obwohl der Herr auch im zweiten Jahrhundert nicht gekommen war. Alle diese Beispiele zeigen, daß man die 20—22 Bücher nicht aus dem subjektiven Grund ausgewählt hat, weil man sie brauchen konnte, sondern aus dem objektiven, weil sie gute Bezeugung als apostolische Schriften und Vorlesebücher besaßen, welche die Sammler nötigte, über hie und da auftauchende kirchliche Bedenken hinwegzugehen. Die kanonische Geltung eines Buchs um 200 wird daher stets ein Zeugnis zugunsten desselben bleiben, mit welchem eine wissenschaftliche Kritik wird zu rechnen haben. Sie entscheidet die Echtheitsfrage nicht von vornherein; aber sie erweckt für das Buch ein günstiges Vorurteil, welches volle Berechtigung hat.

Nun wäre es wertvoll, zu wissen, wem wir diese Sammlung der neutestamentlichen Bücher verdanken, wann und wo sie zustande gekommen ist. Eine bestimmte Antwort darauf läßt sich nicht geben, bevor neue Quellen erschlossen werden; aber auf eine deutliche Spur leiten uns die vorhandenen Quellen immerhin. Wenn der Kanon

bei Justin (ca. 150) und Tatian (ca. 175) noch nicht vorhanden ist, wohl aber bei Irenäus (ca. 185), so wird seine Entstehung ca. 180 anzusetzen sein; doch kann dies wegen der bedeutenden lokalen Verschiedenheiten nur eine ganz allgemeine, andeutende Zahl sein. Wer die Sammlung besorgte, scheint aus der Emphase hervorzugehen, mit welcher Irenäus und Tertullian auf die Bischöfe als Träger der apostolischen Succession und Hüter der Glaubensregel hinweisen, und wenn beide auf das Zeugnis der apostolischen Gemeinden besondres Gewicht legen, so werden es eben die Bischöfe dieser angesehenen Gemeinden Kleinasiens und Griechenlands in Verbindung mit dem römischen Bischof gewesen sein, welche in schriftlichen und mündlichen Beratungen (vgl. die concilia Tertull. de pudic. 10) den Kanon ins reine gebracht haben. Aber alles Nähere entzieht sich unserer Kenntnis, wie ja auch die Anfänge des Taufsymbols und der Glaubensregel in Dunkel gehüllt sind.

Aus jener Zeit stammen die Überschriften der Evangelien *κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον* etc., welche schon Irenäus, Clemens Alex. und das Murat. Fragment anwenden; sie bilden die Untertilel zu der Gesamtüberschrift *εὐαγγέλιον* und bedeuten „nach dem Bericht des Matthäus, Markus etc.“ Der Inhalt der Evangeliensammlung ist einer: Christus; nur die Schriftsteller sind verschieden. Die zweite Schrift des Lukas heißt nun *Πράξεις (ἀποστόλων)*, acta apostolorum. Die paulinischen Briefe werden im Murat. Fragment[1]) in einer andern als der später üblich gewordenen Reihenfolge aufgezählt, nämlich: Korintherbriefe, Epheser-, Philipper-, Kolosser-, Galater-, Thessalonicherbriefe, Römerbrief, Philemon-, Titus-, Timotheusbriefe; mit der Reihenfolge bei Marcion hat dieselbe nichts zu tun, und ebensowenig mit der Abfassungszeit der Briefe; Zahns Versuch, sie schon bei Clemens Rom. nachzuweisen, ist nicht überzeugend. Bei der Sammlung des Kanons erhielt auch der Epheserbrief definitiv seinen jetzigen (unrichtigen) Namen, während Marcion ihn ebenfalls vermutungsweise

---

[1]) Z. 50 f.; vgl. Tertull. adv. Marc. IV, 5; de praescr. 36.

Laodicenerbrief genannt hatte. Auch der Name πρὸς Ἑβραίους, unter dem man in Alexandrien einen vierzehnten paulinischen Brief las, beruht auf Kombination aus dem Inhalt, welche aber fehlgegriffen hat. Viel spätern Ursprungs und inhaltlich wertlos sind die Unterschriften der einzelnen Bücher, z. B. πρὸς Γαλάτας ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης, wozu andre noch fügen διὰ χειρὸς Παύλου, andre διὰ Τίτου, andre διὰ Τίτου καὶ Λουκᾶ.

Unbewiesen ist die Annahme, daß mit der Kanonisierung der einzelnen Schriften auch eine Redaktion derselben mit Beseitigung vorhandener Anstöße oder Hinzufügung herrenloser Fragmente verbunden gewesen sei. So sei der ursprüngliche Schluß des Markus durch einen besser zu den andern Evangelien stimmenden ersetzt, Joh. 21 definitiv mit dem Evangelium verbunden, das 16. Kapitel an den Römerbrief angehängt, dem ersten Petrusbrief erst ein petrinischer Eingang vorgesetzt, dem Hebräerbrief erst ein paulinischer Schluß beigefügt worden. Diese Vermutungen schweben vollständig in der Luft, und sind unvereinbar mit der Ehrfurcht, welche bei den Sammlern des Kanons gegenüber dem Wortlaut der Evangelien und Briefe vorauszusetzen ist. Sie flüchteten zu demselben aus dem Wirrsal der mündlichen und pseudepigraphischen Überlieferung; wie konnte es ihnen einfallen, ihn durch willkürliche Änderungen den Gemeinden, die ihn bisher gebraucht hatten, verdächtig zu machen? Noch gab es ja keine kirchliche Zentralgewalt, welche die alten, ungeänderten Exemplare hätte beseitigen können; die Sammlung mußte sich gerade als Zusammenfassung des Überlieferten empfehlen, und das ist geschehen.

Überblicken wir das fertige Sammelwerk des ältern neutestamentlichen Kanons, so kann es uns nur mit der größten Achtung vor den unbekannt gebliebenen Sammlern erfüllen. Sie haben keine einzige Schrift aufgenommen, die es nicht nach ihrer Herkunft und nach ihrem innern Wert verdiente. Andrerseits haben sie keine Schrift ausgeschlossen, die sich an Bedeutung und Alter den aufgenommenen an die Seite stellen könnte; wer möchte wünschen, den langatmigen Clemens oder Hermas in seinem

Neuen Testament zu haben! Die Sammlung des Neuen Testaments ist zwar nicht „das letzte Werk des heiligen Geistes,“ wohl aber ein Werk sorgfältiger Prüfung, bei welcher das Gute behalten wurde, das Werk von δόκιμοι τραπεζῖται, welche die unechten Münzen unnachsichtlich ausschieden, der bleibende Beweis dafür, daß die Kritik in der christlichen Kirche Großes und Segensreiches wirken kann, wenn sie im Geiste Christi gehandhabt wird. Die Kirche erhielt mit dem Kanon ein Geschenk von unermeßlichem Wert: das urkundliche Bild ihres ursprünglichen Wesens und Lebens. Dieses Bild konnte nachher wohl durch Deutungskünste getrübt und durch Bibelverbote verhüllt werden; aber zerstören ließ es sich nicht. Es ist immer wieder in auserwählten Männern aufgeleuchtet und hat die Kirche erneuert durch die Erinnerung an das, was sie ins Leben gerufen und am Leben erhalten hat. So ist es zur Reformationszeit geschehen, und so muß es stets wieder geschehen.

---

§ 31. Die Weiterbildung des Neuen Testaments im dritten und vierten Jahrhundert.

Burkitt, Urchristentum im Orient, deutsch von Preuschen 1907. — Phillips, The doctrine of Addai 1876. — Aphrahats Homilien, übersetzt von G. Bert 1888 (T. u. U. III, 3) — Ephraemi Evangelii concordantis expositio ed. Moesinger 1878. — W. Bauer, Der Apostolos der Syrer 1903.

Die Bildung des neutestamentlichen Kanons war ein Vorstoß in der Richtung auf möglichste Klarstellung des geschichtlich Autoritativen in der Kirche, wie sie namentlich dem abendländischen, römischen Sinn entsprach. Aber es wurden dadurch vielfach lokale Gewohnheiten der gottesdienstlichen ἀνάγνωσις durchkreuzt, und die Beschränkung derselben auf 20 bis 22 Bücher mußte das Ansehen der übrigen auch für die Privatlektüre herabsetzen. Es lag im Geiste der entstehenden katholischen Kirche, daß die

vom Kultus ausgeschlossenen Schriften nun auch in den Häusern nicht gerne gesehen wurden, während man gegen Briefe von Lebenden und gegen Märtyrerakten weniger einzuwenden hatte. Diese Verengung des Lesestoffs wurde aber vielfach ungern gesehen, und so konnte der Kanon für die einzelnen Kirchen vorläufig nur die Bedeutung eines Übereinkommens haben, dessen Ziel feststand, über dessen Ausführung aber keine bindenden Vorschriften bestanden. Noch war ja die Kirche nicht monarchisch organisiert, sondern sie bestand als eine „Konföderation“ gleichberechtigter Kirchen, welche in Einzelheiten oft weit auseinandergehen konnten, wie der Passahstreit, die Verurteilung des Origenes in Alexandria und seine Aufnahme in Cäsarea, und der Ketzertaufstreit zur Genüge beweisen. So konnte es selbst im Abendlande geschehen, daß Hippolytus die Acta Pauli und die Petrusapokalypse benützte,[1]) der unbekannte römische Verfasser der Schrift de aleatoribus den Hirten des Hermas als scriptura divina,[2]) die „Doctrinae apostolorum“ [3]) und mehrere Worte Jesu von unbekannter Herkunft,[4]) der ebenfalls unbekannte Verfasser der Schrift „De montibus Sina et Sion“ das Petrusevangelium [5]) und einen Brief des Johannes an Paulus (?), der vielleicht aus den Acta Joannis stammte,[6]) der Verfasser der Schrift De laude martyrii (Novatianus?) die Petrusapokalypse.[7]) Lateinische Übersetzungen des ersten Clemensbriefs, des Hirten, der Didache, der Paulusakten sind im dritten Jahrhundert noch eifrig gelesen worden, und die Visionen der Perpetua und des Satyrus zeugen von dem Eindruck des Hirten. Noch mehr mußte diese Tendenz, eine größere Anzahl von Schriften für den Gebrauch offen zu halten, der ägyptischen Kirche naheliegen. Hier hat Origenes geradezu einen Versuch gemacht, dem fortdauernden Gebrauch andrer Schriften eine theoretische Berechtigung zu leihen, indem er den Gedanken der Stufenfolge und Relativität, der sein ganzes System durchzieht,

---

[1]) In Dan. III, 29. 31. — [2]) Kap. 2 und 4.
[3]) Kap. 4. — [4]) Kap. 2 und 3.
[5]) Kap. 8. — [6]) Kap. 13. — [7]) Kap. 20. 21.

auch auf das Neue Testament anwendete. Ohne sich in literarhistorische Authentiefragen einzulassen (für diese fehlte ihm der Sinn, wie sein Brief an Julius Africanus über Susanna beweist), unterschied er Schriften, die allgemein in der Kirche anerkannt seien (*ὁμολογούμενα:* die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, 13 Briefe des Paulus, der erste Petrusbrief, der erste Johannesbrief und die Apokalypse,[1]) von solchen, die angezweifelt werden (*ἀμφιβαλλόμενα*). Zu diesen gehört ihm der Hebräerbrief, den er auf die Autorität der *ἀρχαῖοι ἄνδρες* hin für paulinisch hält und inhaltlich des Apostels würdig findet; jedoch scheint ihm die Sprache des Briefs *Ἑλληνικωτέρα* als die des Paulus zu sein, und er findet die Vermutung älterer Lehrer wahrscheinlich, daß Clemens oder Lukas nach Aufzeichnungen aus Predigten des Paulus den Brief hergestellt habe;[2]) doch weiß er von Leuten, die den Brief als unpaulinisch ablehnen.[3]) Dasselbe gilt vom zweiten Petrusbrief: Origenes zitiert ihn als petrinisch,[4]) sagt aber immerhin: *Πέτρος μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν· ἔστω δὲ καὶ δευτέραν· ἀμφιβάλλεται γάρ.*[5]) Von Johannes sagt er: *καταλέλοιπε καὶ ἐπιστολὴν πάνυ ὀλίγων στίχων· ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην, ἐπεὶ οὐ πάντες φασί γνησίους εἶναι ταύτας.*[6]) Den Jakobusbrief zitiert er als apostolische Schrift des Bruders des Herrn;[7]) er weiß aber, daß die *φερομένη Ἰακώβου ἐπιστολή* nicht von allen anerkannt wird.[8]) Den Judasbrief zitiert er rühmend,[9]) immerhin gelegentlich mit dem Zusatz: *εἰ δὲ καὶ τὴν Ἰούδα πρόσοιτό τις ἐπιστολήν.*[10]) Nicht wesentlich anders spricht er von dem Hirten des Hermas: er anerkennt ihn als eine scriptura valde utilis et, ut puto, divinitus inspirata;[11])

---

[1]) Eus. Kg. VI, 25, 4 f. — [2]) Eus. Kg. VI, 25, 11 f.
[3]) In Matth. comm. ser. 28; epist. ad Afric. 9.
[4]) In Lev. Hom. 4, 4; in Num. Hom. 13, 8; in Rom. Comm. IV, 9.
[5]) Eus. Kg. VI, 25, 8. — [6]) Ibid. VI, 25, 10.
[7]) In Lev. Hom. 2, 4; in Rom. Comm. IV, 1. 8; in Psalm. Hom. 4, 2.
[8]) In Joh. 19, 6; 20, 10.
[9]) In Matth. 10, 17; 13, 27; de princ. III, 2, 1; in Rom. Comm. V, 1.
[10]) In Matth. 17, 30.
[11]) In Rom. Comm. X, 31; vgl. in Luc. Hom. 35; in Joh. 1, 18; in Ezech. Hom. 13, 3; in Os. Philocal. 8.

aber er hält es für eine Kühnheit, ihn zu zitieren, weil die Schrift φερομένη μὲν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, οὐ παρὰ πᾶσι δὲ ὁμολογουμένη εἶναι θεῖα ist,[1]) ja sogar ein ὑπό τινων καταφρονούμενον βιβλίον;[2]) deshalb fügt er hinzu: „Si cui tamen scriptura illa recipienda videtur“ [3]) oder „Si cui placeat etiam illum legere librum.“ [4]) Den Barnabasbrief nennt er ἡ Βαρνάβα καθολικὴ ἐπιστολή; [5]) von ihm stammen wohl die Worterklärungen zur „Epistola Barnabae apostoli“, welche Hieronymus in seinem Liber interpretationis hebraicorum nominum mitteilt.[6]) Die Lehre der 12 Apostel zitiert Origenes als scriptura divina,[7]) den ersten Clemensbrief als Werk eines apostolorum discipulus,[8]) den er mit dem Phil. 4, 3 genannten identifiziert.[9]) Zweifelhafter ist ihm das Hebräerevangelium, welches er nicht ohne die Bemerkung ἐὰν προσίεταί τις,[10]) εἴ τις παραδέχεται,[11]) si tamen placet alicui suscipere illud[12]) zitiert; ebenso die Paulusakten, von denen er sagt: εἴ τῳ φίλον παραδέξασθαι τὸ ἐν ταῖς Παύλου Πράξεσιν ἀναγεγραμμένον ὡς ὑπὸ τοῦ σωτῆρος εἰρημένον,[13]) und noch mehr die petrinischen Pseudepigraphen. Das Petrusevangelium nennt er nur das ἐπιγεγραμμένον κατὰ Πέτρον εὐαγγέλιον,[14]) die Praedicatio Petri das ἐπιγεγραμμένον Πέτρου κήρυγμα, von dem man nicht wisse, ob es γνήσιον oder νόθον oder μικτόν sei; [15]) einem Zitat aus der Doctrina Petri hält er entgegen: „ille liber inter libros ecclesiasticos non habetur ... neque Petri est ipsa scriptura neque alterius cujusquam, qui spiritu Dei fuerit inspiratus;“ [16]) die Petrusapokalypse erwähnt er überhaupt nicht. Aus unbekannten Quellen

---

[1]) In Matth. 14, 21. — [2]) De princ. IV, 11.
[3]) In Num. Hom. 8; in Ps. 37 Hom. I, 1.
[4]) In Matth. comm. ser. 53.
[5]) C. Cels. I, 63; vgl. de princ. III, 2, 4.
[6]) Lagarde, Onomastica sacra I, 81.
[7]) De princ. III, 2, 7. — [8]) De princ. II, 3, 6.
[9]) In Joh. VI, 36; vgl. in Ezech. Sel. VIII, 3.
[10]) In Joh. 2, 6. — [11]) In Jer. Hom. 15, 4.
[12]) In Matth. XV, 14.
[13]) In Joh. 20, 12; vgl. de princ. I, 2, 3. — [14]) In Matth. 10, 17.
[15]) In Joh. 13, 17. — [16]) De princ. praef. 8.

zitiert er die Worte Jesu: „Qui juxta me est, juxta ignem est; qui longe est a me, longe est a regno“ [1]) und *Διὰ τοὺς ἀσθενοῦντας ἠσθένουν, καὶ διὰ τοὺς πεινῶντας ἐπείνων, καὶ διὰ τοὺς διψῶντας ἐδίψων.* [2]) Entschieden abweisend lautet das Urteil des Origenes nur gegenüber häretischen Schriften wie dem Ägypterevangelium, dem Evangelium der Zwölf, dem Thomasevangelium, dem Basilidesevangelium, dem Matthiasevangelium. [3]) Der Unterschied zwischen *γνήσια, νόθα* und *μικτά*, den er bei Anlaß der Praedicatio Petri macht, wird sich auf diese meist gnostischen Schriften nicht mitbeziehen, sondern die *γνήσια* sind die *ὁμολογούμενα*, die *μικτά* die, welche Origenes für echt hält, aber als bestritten kennt (Hebr., 2. Petr., 2. und 3. Joh., Jak., Jud., Hermas, Barn., Didache, Clemens), die *νόθα* die, welche ihm selber zweifelhaft sind (Hebräerevangelium, Paulusakten, Petrusevangelium, Petruspredigt, Petruslehre). Die Verwandtschaft dieses Neuen Testaments mit dem des Clemens Alex. leuchtet ein: auch Origenes ist bestrebt, von der altchristlichen Literatur, welche Alexandrien ihm bot, möglichst wenig unbenützt zu lassen, weil er ohnehin mit seiner allegorischen Exegese auch dem sprödesten Stoff beizukommen wußte. Aber er hat mit Clemens verglichen mehreres fallen lassen (Petrusapokalypse, Ägypterevangelium, Matthiastraditionen) und andres dafür aufgenommen (2. Petr., Jak., 3. Joh.; für diese drei Schriften ist er überhaupt der erste Gewährsmann in der alten Kirche). Auch ihn kann dabei nicht theologische Vorliebe geleitet haben; denn der dritte Johannesbrief bot ihm wenig theologisch Wertvolles; der nüchtern-praktische Jakobusbrief stand seiner Denkweise sehr fern, und der zweite Petrusbrief konnte ihm zwar sympathischer sein als die Petrusapokalypse, enthielt aber noch genug Eschatologie, um ihn wenig anzusprechen. Daß er die drei Briefe dennoch aufnahm, muß auf der Beobachtung ihres Gebrauchs in Gemeinden beruhen, die der weitgereiste Gelehrte da und dort gemacht hatte. Das Neue Testament des Origenes trägt mit seinen vorsichtigen Vorbehalten und Abstufungen den Stempel der Gelehr-

---

[1]) In Jer. Hom. 20, 3. — [2]) In Matth. 13, 2. — [3]) In Luc. Hom. 1.

samkeit an sich; aber es hat die definitive Gestalt des Kanons herbeiführen helfen, wie seine Christologie die dogmatischen Entscheidungen auf den Konzilien des vierten Jahrhunderts vorbereitet hat.

Eine Weiterbildung dieser origenistischen Konstruktion bietet der Verehrer des Origenes, Eusebius von Cäsarea in seiner Kirchengeschichte. Auch er scheidet die häretischen Schriften, selbst wenn sie apostolische Namen tragen wie das Petrusevangelium, das Thomasevangelium, das Matthiasevangelium, die Andreasakten, die Johannesakten, von vornherein als *ἄτοπα πάντῃ καὶ δυσσεβῆ* aus.[1]) Unter den kirchlichen Schriften dagegen unterscheidet er[2]) 1. *ὁμολογούμενα*; zu diesen zählt er „die heilige Vierzahl der Evangelien, die Apostelgeschichte, die Briefe des Paulus“ (zu diesen rechnet er hier auch den Hebräerbrief, den er oft als paulinisch zitiert; weil er aber weiß, daß die römische Kirche ihn ablehnt,[3]) zählt er ihn anderwärts[4]) zu den Antilegomena), „den ersten Johannesbrief, den ersten Petrusbrief und die Johannesapokalypse, *εἴγε φανείη*.“ Auch bei ihm ist das Urteil, das ihn veranlaßt, diese Schriften *ὁμολογούμενα* zu nennen, nicht ein kritisches in bezug auf ihre Authentie, sondern ein statistisches in bezug auf ihre kirchliche Geltung. Im Verlauf seines Werkes hat er öfter notiert, was er von Zitaten aus diesen Schriften bei den Schriftstellern der drei ersten Jahrhunderte gefunden hat, und weil er dabei auch auf die Apokalypse gestoßen ist, anerkennt er sie vorläufig, behält sich aber sein letztes Wort noch vor. 2. *ἀντιλεγόμενα* oder *νόθα*. Diese Bezeichnungen drücken keinen verschiedenen Begriff aus; denn Eusebius beginnt mit den Worten: *τῶν δ' ἀντιλεγομένων, γνωρίμων δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς ἡ λεγομένη Ἰακώβου φέρεται* etc.; dann fährt er fort: *ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καὶ τῶν Παύλου Πράξεων ἡ γραφή* etc., und schließlich sagt er: *ταῦτα μὲν πάντα τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη*.[5]) Zu diesen *ἀντιλεγόμενα* gehört der Jakobusbrief,

---

1) Kg. III, 25, 6 f. — 2) III, 25, 1 f.
3) Kg. III, 3, 5; VI, 20, 3. — 4) Kg. VI, 13, 6.
5) Kg. III, 25, 3 f.

welchen er im Psalmenkommentar als apostolische γραφη zitiert; aber in der Kirchengeschichte bemerkt er, daß der Brief von den kirchlichen Autoren selten erwähnt und daher von manchen nicht zum Kanon gezählt werde (νοθεύεται).[1] Ferner der Judasbrief, den er öfter[2]) als bestritten erwähnt; der zweite Petrusbrief, von dem er anderswo[3]) sagt: τὴν δὲ φερομένην αὐτοῦ (Πέτρου) δευτέραν οὐκ ἐνδιάθηκον μὲν εἶναι παρειλήφαμεν· ὅμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα μετὰ τῶν ἄλλων ἐσπουδάσθη γραφῶν; der zweite und dritte Johannesbrief, von denen er früher sagt: ἀντιλέγονται δὲ αἱ λοιπαὶ δύο,[4]) und die er selber[5]) einem andern Johannes als dem Evangelisten zuschreiben möchte. Weiter die Paulusakten, die er auch sonst als nicht ἀναμφίλεκτοι bezeichnet;[6]) der Hirt des Hermas, von dem er sonst sagt,[7]) er werde von manchen abgelehnt, von andern aber für den Katechumenenunterricht sehr geschätzt und daher auch öffentlich vorgelesen; die Petrusapokalypse, die er noch zweimal[8]) als bestritten nennt; der Barnabasbrief, von dem dasselbe gilt;[9]) die λεγόμεναι Διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων; die Johannesapokalypse, welche Eusebius zwar sonst zitiert,[10]) aber in der Kirchengeschichte öfter nur als λεγομένη oder φερομένη anführt,[11]) weil sie von manchen verworfen werde;[12]) er selbst hat Lust, sie dem Presbyter Johannes zuzuschreiben.[13]) Endlich das Hebräerevangelium, welches er als Buch der Judenchristen erwähnt und in der Theophania zweimal zitiert. Übergangen hat Eusebius hier den ersten Clemensbrief, den er anderweitig[14]) unter den ἀντιλεγόμενα aufzählt. Die Πράξεις Πέτρου, das Petrusevangelium, die Praedicatio Petri und die Petrusapokalypse schließt er an einer frühern Stelle[15]) nachdrücklich vom Kanon aus mit der unrichtigen Begründung, kein älterer oder neuerer kirchlicher Autor bringe Zitate aus denselben. Ein Blick auf Clemens Alex. und auf seinen ältern Zeitgenossen Methodius,

---

1) II, 23, 25. — 2) VI, 13, 6; 14, 1; II, 23, 25.
3) III, 3, 1. — 4) III, 24, 17. — 5) III, 25, 3.
6) III, 3, 5. — 7) III, 3, 6. — 8) III, 3, 2; VI, 14, 1.
9) VI, 13, 6; 14, 1. — 10) Ecl. proph. IV, 30; Dem. ev. VIII, 2, 31.
11) III, 18, 2; 39, 6. — 12) III, 24, 18; 25, 4.
13) III, 39. 6. — 14) VI, 13, 6. — 15) III, 3, 2.

der die Petrusapokalypse θεόπνευστα γράμματα nennt,[1]) hätte ihn darüber eines Bessern belehren können, während die Benützung des Petrusevangeliums in der „Didascalia apostolorum" des dritten Jahrhunderts ihm wie dieses Buch selber trotz der geographischen Nähe desselben unbekannt geblieben zu sein scheint.

Mit Origenes verglichen zeigt dieser Kanon des Eusebius folgende Eigentümlichkeiten: 1. die ἀντιλεγόμενα — νόθα werden erwähnt; aber Eusebius verwendet sie mit wenigen Ausnahmen nicht in seinen Schriften; der Begriff des Kanonischen ist spröder geworden; 2. der Hirt des Hermas und die Didache werden nicht mehr als γραφή benützt, sondern lediglich unter den νόθα aufgezählt; 3. das Petrusevangelium ist unter die häretischen Schriften versetzt, wie es Origenes dem Ägypterevangelium getan hatte; 4. die Johannesapokalypse wird aus einem ὁμολογούμενον halbwegs zu einem ἀντιλεγόμενον gestempelt, freilich in einer zaghaften Weise, die an den berüchtigten Brief des Eusebius an seine Gemeinde nach dem Konzil von Nicäa[2]) erinnert und sich nur aus einem Konflikt zwischen Tradition und Theologie in seinem Innern erklärt. Er wußte sehr wohl, daß die Apokalypse bei den alten Kirchenlehrern so gut bezeugt war wie nur irgend ein neutestamentliches Buch; allein in der origenistischen Schule, der Eusebius angehörte, hatte sich in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts ein ungünstiges Urteil über sie gebildet, das über den Meister selber hinausging. Der eschatologische Bilderkreis konnte einer Schule nicht gefallen, für die es im Grunde keine ἔσχατα gab, sondern nur eine ewige Fortentwicklung, und der scharfe Gegensatz zum römischen Kaisertum war einer Zeit nicht genehm, welche sich von Valerian bis auf die letzte Zeit des Diokletian eines langen Friedens zwischen Kirche und Staat erfreute und dem Kaisertum schon vielfach Christen als Verwaltungs- und Hofbeamte zur Verfügung stellte. Dionysius von Alexandrien hatte in seiner Schrift περὶ ἐπαγγελιῶν gegen den chiliastischen Bischof Nepos die Kritik der „Aloger" an der Apokalypse abgelehnt und sich

---

[1]) Conviv. II, 6. — [2]) Socrates h. e. I, 8; Theodoret h. e. I, 12.

gegen eine Beseitigung des Buchs ausgesprochen, da es vielen Christen wert sei; er zitiert es daher im Brief an Hermammon.[1] Gleichzeitig hatte er aber erklärt, er verstehe das Buch nicht und halte jedenfalls eine Erklärung nach dem Wortsinn für unmöglich. Es habe aber auch in Sprache und Inhalt so viele Verschiedenheiten von dem Evangelium und dem ersten Brief des Johannes, daß wohl nicht der Apostel die Apokalypse geschrieben habe, sondern ein andrer Johannes, dessen Grab noch in Ephesus gezeigt werde.[2] Damit war höflich, aber für jeden Nachdenkenden deutlich der Apokalypse der Abschied gegeben; denn der neutestamentliche Kanon sollte ja eben aus apostolischen Schriften bestehen, und ein unverständliches Buch zu lesen hat keinen Sinn. Eusebius in seinem voreiligen Entzücken über Konstantin und den Friedensschluß zwischen Rom und dem Christentum war noch weniger in der Lage, ein Buch wie die Apokalypse zu würdigen. Die kirchliche Überlieferung nötigte ihn, es unter den *ὁμολογούμενα* aufzuführen; aber er hat getan, was er konnte, um seine eigentliche Meinung, welche zuungunsten der Apokalypse lautete, durch halblautes *εἰ φανείη* bemerklich zu machen.

Namentlich auf den Einfluß des Eusebius ist es zurückzuführen, daß der griechischen Kirche, welche rasch zur Kirche des Cäsaropapismus wurde, ein bleibendes Mißtrauen gegen die Apokalypse in Fleisch und Blut übergegangen ist. Der Catalogus Claromontanus, welcher sich im Codex D der paulinischen Briefe nach dem Philemonbrief findet und seinem Inhalt nach aus dem Morgenlande stammt, bringt folgende Aufzählung: die vier Evangelien (in der Reihenfolge Matthäus, Johannes, Markus, Lukas); zehn paulinische Briefe (Philipper und Thessalonicher sind sicher nur durch ein Schreiberversehen ausgefallen, vielleicht auch der Hebräerbrief); die zwei Petrusbriefe (ad Petrum genannt!), der Jakobusbrief, die drei Johannesbriefe, der Judasbrief, der Barnabasbrief, die Johannesapokalypse, die Apostelgeschichte, der Hirt, die Paulusakten, die Petrusapokalypse. Dies ist im wesentlichen der Kanon des

[1]) Eus. Kg. VII, 10, 2. — [2]) Eus. Kg. VII, 25.

Eusebius; nur erscheinen hier alle Schriften, welche jener in abgestufter Reihenfolge aufgezählt hatte, auf Einer Linie, und anstatt der Didache steht seltsamerweise die Apostelgeschichte unter den letzten Büchern. Man konnte aber auch anders verfahren, nämlich die Apostelbriefe unter den *ἀντιλεγόμενα* des Eusebius wegen ihrer Kürze und praktischen Tendenz akzeptieren, das übrige dagegen samt der Johannesapokalypse weglassen. Dies ist der Fall in den Katechesen des Cyrill von Jerusalem (348),[1]) welcher die vier Evangelien, die *Πράξεις τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, die sieben „katholischen" Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas, und die 14 Briefe des Paulus aufzählt, dann aber bemerkt: *τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἔξω κείσθω ἐν δευτέρῳ· καὶ ὅσα μὲν ἐν ἐκκλησίαις μὴ ἀναγινώσκεται, ταῦτα μηδὲ κατὰ σεαυτὸν ἀναγίνωσκε.* Ferner in den Apostolischen Kanones (ca. 350), welche das Vorlesen aus Pseudepigraphen bei Strafe der Absetzung verbieten und als *βιβλία σεβάσμια καὶ ἅγια* des Neuen Testaments folgende anführen:[2]) die vier Evangelien, 14 Briefe des Paulus, zwei des Petrus, drei des Johannes, einen des Jakobus, einen des Judas, die zwei Clemensbriefe, die *Διαταγαί* (Konstitutionen) der Apostel durch Clemens (jedoch mit dem Zusatz: *ἃς οὐ χρὴ δημοσιεύειν ἐπὶ πάντων διὰ τὰ ἐν αὐταῖς μυστικά*, was sich auf die Beschreibung der Sakramentfeiern in den Konstitutionen beziehen wird) und die Apostelgeschichte. Ein Zusatz zum 59. Kanon der Synode zu Laodicea in Phrygien (ca. 360) zählt vier Evangelien, die Apostelgeschichte, sieben katholische Briefe und vierzehn Paulusbriefe auf in Ergänzung des ursprünglichen Kanons, welcher bloß das Lesen von nichtkanonischen Büchern im Gottesdienst untersagt hatte; er stimmt also genau mit Cyrill von Jerusalem überein. Ebenso verhält es sich mit zwei poetischen Kanonverzeichnissen des vierten Jahrhunderts. Das eine ist das 33. Gedicht des Gregor von Nazianz, welches folgende neutestamentliche Bücher aufzählt:

---

[1]) IV, 36. — [2]) Can. 85.

Ματθαῖος μὲν ἔγραψεν Ἑβραίοις θαύματα Χριστοῦ,
Μάρκος δ' Ἰταλίῃ, Λουκᾶς δ' Ἀχαϊάδι,
Πᾶσι δ' Ἰωάννης κήρυξ μέγας οὐρανοφοίτης·
Ἔπειτα Πράξεις τῶν σοφῶν ἀποστόλων,
Δέκα δὲ Παύλου τέσσαρες τ' ἐπιστολαί,
Ἑπτὰ δὲ καθολικαί, ὧν Ἰακώβου μία,
Δύο δὲ Πέτρου, τρεῖς δ' Ἰωάννου πάλιν,
Ἰούδα δ' ἐστὶν ἑβδόμη· Πάσας ἔχεις·
Εἴ τι δὲ τούτων ἐκτός, οὐκ ἐν γνησίαις·

Das andre, poetisch besser gelungene findet sich in den *Ἴαμβοι πρὸς Σέλευκον* des Bischofs Amphilochius von Ikonium († 395). Nach Aufzählung der vier Evangelien, der Apostelgeschichte und 14 paulinischer Briefe (zum Hebräerbrief wird bemerkt *Τινὲς δέ φασι τὴν πρὸς Ἑβραίους νόθον, Οὐκ εὖ λέγοντες· γνησία γὰρ ἡ χάρις*) heißt es weiter:

Εἶεν· τί λοιπόν; Καθολικῶν ἐπιστολῶν
Τινὲς μὲν ἑπτά φασιν, οἱ δὲ τρεῖς μόνας
Χρῆναι δέχεσθαι, τὴν Ἰακώβου μίαν,
Μίαν δὲ Πέτρου, τῶν δ' Ἰωάννου μίαν·
Τινὲς δὲ τὰς τρεῖς καὶ πρὸς αὐταῖς τὰς δύο
Πέτρου δέχονται, τὴν Ἰούδα δ' ἑβδόμην.
Τὴν δ' Ἀποκάλυψιν τὴν Ἰωάννου πάλιν
Τινὲς μὲν ἐγκρίνουσιν, οἱ πλείους δέ γε
Νόθον λέγουσιν. Οὗτος ἀψευδέστατος
Κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνεύστων γραφῶν.

Im fünften Vers bezieht sich *τὰς τρεῖς* nicht auf die drei vorher genannten Briefe, sondern auf die drei des Johannes; mit *ἑβδόμην* V. 6 ist der Jakobusbrief aus V. 3 stillschweigend vorausgesetzt. Nachklänge sind das Schriftenverzeichnis hinter den Quaestiones et responsiones des Anastasius Sinaita († 599), welches vier Evangelien, die Apostelgeschichte, 7 katholische Briefe und 14 paulinische Briefe aufzählt, und das Verzeichnis, welches der Chronographie des Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel im neunten Jahrhundert beigefügt worden ist. Dieses enthält als *θεῖαι γραφαὶ ἐκκλησιαζόμεναι καὶ κεκανονισμέναι* die vier

Evangelien, die Apostelgeschichte, 14 Briefe des Paulus und 7 katholische Briefe; dann unter der Überschrift *Καὶ ὅσαι τῆς νέας ἀντιλέγονται* die Johannesapokalypse, die Petrusapokalypse, den Barnabasbrief, das Hebräerevangelium und unter der Überschrift *Ὅσα τῆς νέας διαθήκης ἀπόκρυφα* die *Περίοδος Παύλου*, die *Περίοδος Πέτρου*, die *Περίοδος Ἰωάννου*, die *Περίοδος Θωμᾶ*, das Thomasevangelium, die *Διδαχὴ ἀποστόλων*, die Clemensschriften (undeutlich welche; der Text ist unsicher), die Schriften des Ignatius, Polykarp und Hermas. Der konfuse Schluß, welcher gnostische Schriften mit den altangesehenen Schriften des Clemens, Ignatius, Hermas zusammenwirft, zeigt deutlich, daß der Verfasser des Verzeichnisses keine eigne Kunde von diesen Büchern und ihrer Geschichte mehr hatte, sondern nur ältere Verzeichnisse abschrieb; bezeichnend ist aber, daß die Johannesapokalypse unter den Antilegomena steht.

Diese Abneigung gegen die Apokalypse im Morgenland hatte noch eine andre, vom Origenismus unabhängige Ursache im Kanon der syrischen Kirche. Seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts bestand in Mesopotamien (Osroëne) die Kirche von Edessa, welche angesehene Männer wie Bardesanes zu den ihrigen zählte und ostwärts bis über den Tigris hinaus missionierte. In der syrischen Schrift „Lehre des Addai", welche die Gründung dieser Kirche in die Zeit Christi und der Apostel hinaufdatiert, jedoch die Verhältnisse des dritten und vierten Jahrhunderts widerspiegelt, wird dem „Apostel" Addai folgende Mahnung in den Mund gelegt:[1] „Leset in den Kirchen Christi das Gesetz und die Propheten und das Evangelium . . . und die Briefe des Paulus, welche Simon Petrus uns aus der Stadt Rom sandte, und die Geschichte der zwölf Apostel, welche Johannes, der Sohn des Zebedäus, uns von Ephesus sandte, und neben diesen leset keine andern; denn es gibt keine andern, in welchen euer Glaube geschrieben ist, außer diesen Büchern, die euch in dem Glauben erhalten, zu dem ihr berufen worden seid." Damit wird deutlich ein Kanon von Schriften abgegrenzt,

---

[1]) Doctrine of Addai ed. Phillips p. 44.

der nur das Evangelium, die Briefe des Paulus und die Apostelgeschichte umfaßt, und es wird ausdrücklich gesagt, daß diese Schriften nicht aus dem nähergelegenen Syrien, Palästina oder Ägypten, sondern aus Kleinasien und Rom nach Edessa gekommen seien, also aus den Kirchenprovinzen, denen wir am meisten Anteil am Zustandekommen des neutestamentlichen Kanons haben zuschreiben müssen. Aber weshalb fehlen 1. Petri, 1. Joh. und die Apokalypse, die wir doch bei Irenäus, Tertullian, Clemens Alex. und im murator. Fragment als kanonisch gefunden haben? Das erklärt sich vielleicht, wenn wir genauer zusehen, was unter dem „Evangelium" in der „Lehre des Addai" zu verstehen ist. Es heißt an einer andern Stelle:[1] „Eine große Volksmenge versammelte sich Tag für Tag zum Gebet und zur Vorlesung aus dem Alten und Neuen Testament, aus dem Diatessaron." Die Kirche von Edessa hat somit (nicht im ersten, aber im dritten und vierten Jahrhundert) anstatt der vier Evangelien die Evangelienharmonie des Tatian (s. S. 352) gebraucht als das handliche „Evangelium der Gemischten", welches erst im fünften Jahrhundert dem „Evangelium der Getrennten" weichen mußte.[2] Der Kanon von Edessa bestand nur aus 16 Schriften: Diatessaron, Apostelgeschichte und 14 paulinische Briefe; ohne genügenden Grund meint Zahn, der Hebräerbrief habe in demselben gefehlt. Daß aber 1. Petri, 1. Joh. und Apok. fehlen, wird mit der Persönlichkeit Tatians zusammenhängen, welcher ca. 172 von Rom nach Mesopotamien zurückkehrte,[3] weil er sich mit der römischen Kirche überworfen hatte. Dieser Bruch kann seinen Grund in gnostisierenden Neigungen des geistvollen Mannes gehabt haben; er teilte mit Marcion die Geringschätzung des alttestamentlichen Gottes und der sichtbaren Welt und verlangte Enthaltung von der Ehe, vom Fleisch- und Weingenuß. Aber auch in der freien Kritik des Schriftbuchstabens muß er Marcion ähnlich gewesen sein; davon zeugt die ganze Ausarbeitung des Diatessaron. Eusebius sagt von ihm:[4] *Τοῦ δὲ ἀποστόλου φασὶ τολμῆσαί τινας αὐτὸν μεταφράσαι*

[1]) Ibid. p. 34. — [2]) Theodoret fab. haer. I, 20.
[3]) Epiphanius Haer. 46, 1. — [4]) Kg. IV, 29, 6.

φωνάς, ὡς ἐπιδιορθούμενον αὐτῶν τὴν τῆς φράσεως σύνταξιν; er hat also die paulinischen Briefe in einem Wortlaut herausgegeben, welcher sprachliche Verbesserungen zu enthalten schien. Hieronymus teilt mit,[1] er habe einige Briefe des Paulus verworfen wie Marcion, aber nicht den Titusbrief, — also wohl die Timotheusbriefe. Differenzen ähnlicher Art können zwischen ihm und den Abendländern auch über die Apokalypse und die katholischen Briefe gewaltet und ihn veranlaßt haben, seinen Einfluß in der jungen mesopotamischen Kirche gegen dieselben geltend zu machen. Jedenfalls hat der Kanon von Edessa eine zähe Lebenskraft bewiesen. Aphraates gebraucht ihn in seinen ca. 340 entstandenen Traktaten; sein „Evangelium" ist das Diatessaron, und während er manches unkanonische Wort zitiert, fehlt jede Benützung der katholischen Briefe und der Apokalypse, obwohl er zur Zeit einer schweren Verfolgung durch die Perser schrieb. Ephraem der Syrer († 373) hat einen Kommentar zum Diatessaron geschrieben, der in armenischer Sprache noch vorhanden ist, ebenso einen armenisch erhaltenen Kommentar zu den Briefen des Paulus mit Einschluß des „dritten Korintherbriefs" aus den Paulusakten, der wie die Akten des Paulus und der Thekla auch gesondert im Umlauf war und auch dem Aphraates vorlag.[2] Dagegen fehlt ihm der Philemonbrief, wie auch Chrysostomus und Hieronymus von Leuten wissen, welche diesen Brief rein privater Natur und deshalb überflüssig fanden, indem zu einem bloßen Empfehlungsbrief keine Inspiration nötig gewesen sei. Neben dem Diatessaron gebraucht Ephraem auch die vier Evangelien; 1. Petr., 1. Joh. und Apok. scheint er zu kennen, aber nicht als kanonische Schriften. Ein syrischer Kanon von ca. 400, der sich im Sinaikloster gefunden hat und von Mrs. Lewis 1894 herausgegeben wurde,[3] zählt folgende Schriften auf: die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die Briefe des Paulus an die Galater, Korinther, Römer, Hebräer, Kolosser,

---

[1]) Praefat. in Tit. — [2]) Hom. 23 S. 389 f. Bert = 3. Kor. V. 5.

[3]) Übersetzt bei Zahn, Grundriß S. 83 f.. und bei Bauer, Der Apostolos der Syrer, S. 33 f.

Epheser, Philipper, Philipper (! dafür fehlt dann der erste Timotheusbrief; sicher ein Schreiberversehen), Thessalonicher, 2. Timotheus, Titus, Philemon; dann folgt die Unterschrift: „Alle heiligen Schriften, welche die heilige Kirche annimmt." Hier ist das Diatessaron verschwunden; aber die katholischen Briefe und die Apokalypse fehlen. Dieser ostsyrische Kanon hat sich auch den griechisch redenden Syrern mitgeteilt. Die Didascalia apostolorum des dritten Jahrhunderts verwendet nur die Evangelien (und zwar mit auffallender Bevorzugung der synoptischen), die Briefe des Paulus und die Apostelgeschichte. In den Apostolischen Konstitutionen (ca. 350) heißt es II. 57: *Μετὰ τοῦτο αἱ Πράξεις αἱ ἡμέτεραι ἀναγινωσκέσθωσαν, καὶ αἱ ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ συνεργοῦ ἡμῶν . . . καὶ μετὰ ταῦτα διάκονος ἢ πρεσβύτερος ἀναγινωσκέτω τὰ εὐαγγέλια.* Den ersten Petrusbrief scheint der Verfasser gekannt, aber nicht in seinem Kanon gehabt zu haben, gerade wie der Autor der Pseudo-Ignatianen des vierten Jahrhunderts, welcher wahrscheinlich mit ihm identisch ist. Titus von Bostra († ca. 375) erwähnt die katholischen Briefe und die Apokalypse ebensowenig, und von Theodor von Mopsuestia († 428) sagt Leontius von Byzanz ausdrücklich, er habe den Jakobusbrief und die übrigen katholischen Briefe nicht als kanonisch anerkannt. Die Äußerung des nestorianischen Bischofs Jesudad (9. Jahrh.), daß Theodor in seinen Schriften die katholischen Briefe nicht erwähne oder zu Beweisen verwende, wird bestätigt durch Theodors Werke, soweit sie erhalten sind. Man hat ihm dies später zum Vorwurf gemacht; aber er folgte damit lediglich der von Edessa herübergekommenen Tradition, keine nichtpaulinischen Briefe anzuerkennen, wie es stillschweigend auch sein Zeitgenosse Adrianus in der *Εἰσαγωγή* tut. Kosmas sagt noch ca. 545 in seiner *Τοπογραφία Χριστιανική*, die katholischen Briefe seien von alters her in der Kirche für *ἀμφιβαλλόμεναι* gehalten und nicht exegetisch behandelt worden als nicht von Aposteln, sondern von Presbytern stammend. In dieser Allgemeinheit ist der Satz unrichtig; sogar die antiochenische Kirche hat die größern katholischen Briefe gebraucht, solange sie noch mit den westlicher gelegenen Kirchen

zusammenhing.[1]) Es ist wohl eine Erinnerung hieran, wenn andre Syrer wenigstens zwei katholische Briefe, 1. Petr. und 1. Joh. zum Kanon zählen; so Apollinaris von Laodicea, Diodor von Tarsus und Paulus von Nisibis, dessen Vorträge Junilius Africanus († 552) aufgezeichnet hat. Er nennt als libri perfectae auctoritatis (canonici) die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, 14 paulinische Briefe, 1. Petr. und 1. Joh.; als libri mediae auctoritatis Jac., 2. Petr., Jud., 2. 3. Joh. und die Apok., de qua apud orientales admodum dubitatur,[2]) und hat damit erst noch die Meinung des Nisibeners wahrscheinlich zu mild wiedergegeben. Noch andre konnten sich sogar mit drei katholischen Briefen: Jak., 1. Petr. und 1. Joh. befreunden; so Johannes Chrysostomus († 407), die syrische Kirchenbibel (Peschitta), durch welche Rabbula von Edessa nach 400 das Diatessaron und den dritten Korintherbrief verdrängt hat, Theodoret von Kyrrhus, *Τινὲς* bei Amphilochius (S. 381), und die dem Chrysostomus beigelegte Synopse, welche 14 Paulusbriefe, vier Evangelien, die Apostelgeschichte und drei katholische Briefe aufzählt. Kosmas (S. 385) bemerkt ausdrücklich, daß diese Dreizahl das Maximum von katholischen Briefen sei, das bei den Syrern überhaupt vorkomme. Die Johannesapokalypse aber fällt auch bei diesen Autoren außer Betracht, während Theophilus von Antiochien am Ende des zweiten Jahrhunderts sie unbedenklich gebraucht hatte.[3])

So sind die gelehrten Bemühungen eines Origenes und Eusebius, vermittelst Konstatierung eines Stufenunterschiedes ein wissenschaftliches Urteil über den Kanon zu gewinnen, im Orient durch das alte Herkommen der ostsyrischen Kirche gekreuzt worden, welches eine Macht werden konnte, je mehr der Einfluß der griechischen Kultur im Morgenlande seit dem dritten Jahrhundert erlahmte, und das syrische Selbstbewußtsein sich gegen den einfachen Anschluß an die Griechen und Abendländer erhob, wie später gegen die Beschlüsse von Chalcedon.

---

[1]) Theophilus ad Autol. II, 34 erinnert an 1. Petr. 4, 3; die Synode zu Antiochien gegen Paulus von Samosata (269) an 1. Petr. 1, 10.

[2]) Inst. reg. I, 3—6. — [3]) Eus. Kg. IV, 24, 1.

§ 32. Der Abschluß des neutestamentlichen Kanons.

Zahn, Athanasius und der Bibelkanon 1901. — Credner, Zur Geschichte des Kanons 1846. — Hieronymus und Gennadius de viris inlustribus hrsg. von Bernoulli 1895. — Canones apostolorum et conciliorum recogn. Bruns 1839. — Lauchert, D. Canones d. wichtigsten altkirchl. Konzilien 1896.

Als die römische Reichskirche durch Konstantin gegründet war, stellte sich nach den Anschauungen jener Zeit immer deutlicher auf dem Gebiet des Kanons wie auf dem des Dogmas das Bedürfnis heraus, einheitliche Formulierungen aufzustellen, und auch diesmal war der Weg, welcher sich gangbar erwies, ein Kompromiß, nämlich zwischen dem Zuviel, welches durch Beibehaltung von Schriften wie der Hirt des Hermas und die Paulusakten entstanden wäre, und dem Zuwenig, welches der syrische Kanon auch nach der Ersetzung des Diatessaron durch die vier Evangelien zu bieten schien. Der Vater der christologischen Orthodoxie, Athanasius, ist auch der Begründer des endgültigen Schriftkanons geworden. In seinem 39. Festbrief (vom Jahr 367) findet sich ein Abschnitt über die *κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία*, welcher griechisch, syrisch und sahidisch erhalten ist. Er zählt als *βιβλία τῆς καινῆς διαθήκης* auf die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die „sieben sogenannten katholischen Briefe der Apostel" (Jak., 1. und 2. Petr., 1., 2., 3. Joh., Jud.), die 14 Briefe des Paulus (Röm., Kor., Gal., Eph., Phil., Kol., Thess., Hebräer, Tim. Tit., Philemon) und die Apokalypse. Dann fährt er fort: *ἐν τούτοις μόνοις τὸ τῆς εὐσεβείας διδασκαλεῖον εὐαγγελίζεται· μηδεὶς τούτοις ἐπιβαλλέτω μηδὲ τούτων ἀφαιρείσθω τι.* Aber *ἕνεκα πλείονος ἀκριβείας* will er doch beifügen, *ὅτι ἐστὶ καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν, οὐ κανονιζόμενα μέν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον.* Zu diesen gehören auf neutestamentlichem Boden „die sogenannte Lehre der Apostel und der Hirt." Alles übrige ist häretisches Machwerk, welches nie für den Kanon hat in

Betracht kommen können und nur durch erdichtete alte Namen wirkt. Athanasius stellt somit 27 kanonische Bücher auf, will aber zwei andre noch als Vorlesebücher für Katechumenen zulassen, die Didache und den Hirten, die er beide auch sonst in seinen Werken verwendet, den letztern als eine *ὠφελιμωτάτη βίβλος*, die aber nicht zum Kanon gehöre. Das ist alles, was von den Antilegomena des Eusebius übriggeblieben ist; die fünf bisher bestrittenen Apostelbriefe nimmt Athanasius ohne Vorbehalt in den Kanon auf; über Barnabas, die Paulusakten, die Petrusapokalypse, das Hebräerevangelium schweigt er vollständig und verweist sie damit unter die Apokryphen, obwohl sein Freund Serapion von Thmuis nicht nur stillschweigend die Didache, sondern auch ausdrücklich den Barnabasbrief als Brief des *τιμιώτατος Βαρνάβας ὁ ἀπόστολος* zitiert hatte.[1]) Aber nicht einmal den Hirten und die Didache hat die Empfehlung des Athanasius auch nur an der Grenze des Kanons festhalten können; so sehr ging der Zug der Zeit auf Vereinfachung und scharfe Abgrenzung. Wohl beruft sich Didymus einmal, Johannes Cassianus zweimal noch auf den Hirten, und der Codex Sinaiticus des Neuen Testaments enthält am Schluß Barnabas und Hermas, wie der Codex Alexandrinus die zwei Clemensbriefe; auch hat Rufinus ca. 400 in seiner Expositio in symbolum apostolorum[2]) nach der Aufzählung der neutestamentlichen Schriften die Bemerkung: „Sciendum tamen est, quod et alii libri sunt, qui non canonici, sed ecclesiastici a majoribus appellati sunt"; zu diesen rechnet er im neutestamentlichen Gebiet den libellus qui dicitur Pastoris sive Hermae, und das Buch Duae Viae vel Judicium Petri, womit eine abendländische Rezension der Didache gemeint sein wird.[3]) Dann fügt er bei: „Quae omnia legi quidem in ecclesiis voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam; ceteras vero scripturas apocryphas nominaverunt, quas in ecclesiis legi noluerunt." Ein

---

[1]) Ed. Wobbermin, T. u. U. N. F. II, 3b S. 5 u. 21.
[2]) Kap. 37 f.
[3]) Vgl. Hieron. de vir. ill. 1.

hoffnungslos verworrener Nachklang dieser Gedanken findet sich in der pseudo-athanasianischen Synopse der Heiligen Schrift aus dem Anfang des Mittelalters, welche als Antilegomena des Neuen Testaments aufzählt: *Περίοδοι Πέτρου, Περίοδοι Ἰωάννου, Περίοδοι Θωμᾶ, Εὐαγγέλιον κατὰ Θωμᾶν, Διδαχὴ ἀποστόλων, Κλημέντια, ἐξ ὧν μετεφράσθησαν ἐκλεγέντα τὰ ἀληθέστερα καὶ θεόπνευστα,* und dann beifügt: *ταῦτα τὰ ἀναγινωσκόμενα,* als wenn Didache und Johannesakten jemals im Altertum zu einer Kategorie von Schriften gehört hätten!

Folgenreicher als dieser später nicht mehr verstandene Versuch mit den Vorlesebüchern ist die Liste der kanonischen Bücher geworden, welche Athanasius entworfen hat. Sie unterscheidet sich von der des Eusebius erstens durch die Aufhebung des Unterschieds zwischen *ὁμολογούμενα* und *ἀντιλεγόμενα = νόθα,* zweitens durch die Voranstellung der katholischen Briefe vor die paulinischen, drittens durch die Aufzählung aller sieben katholischen Briefe ohne Rangunterschied, aber mit Jakobus als erstem, viertens durch die Aufzählung der Paulusbriefe, bei welcher der Römerbrief voransteht, der Hebräerbrief aber zwischen die Thessalonicher- und die Timotheusbriefe zu stehen kommt, fünftens durch die ohne Vorbehalt erfolgende Aufnahme der Apokalypse, welche ohne Zweifel darauf zurückzuführen ist, daß Athanasius während seiner Verbannung ins Abendland gesehen hatte, wie hoch das Buch bei seinen nicenischen Glaubensgenossen geschätzt wurde, und seine eignen Stimmungen gegenüber der herrschsüchtigen Staatsgewalt in dem Buche wiederfand. An diesem Punkte trat Athanasius mit seinem Kanon der ganzen morgenländischen Kirche gegenüber, welche teils origenistischen Gründen, teils ostsyrischer Tradition folgend die Apokalypse ignorierte. Er fand einen eifrigen Vorkämpfer seiner Liste in Epiphanius von Salamis, dem bekannten Ketzerbestreiter und Gegner des Origenismus. Dieser zählt[1] vier Evangelien, 14 Briefe des Paulus, die Apostelgeschichte, die katholischen Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und die Johannesapokalypse

---

[1]) Haer. 76 S. III, 396 Dind.

auf und bemerkt über die letztere,[1]) sie sei *παρὰ πλείστοις πεπιστευμένη καὶ παρὰ τοῖς θεοσεβέσι* und werde von den *πλεῖστοι καὶ εὐλαβεῖς* gelesen, während er die Kritik der „Aloger" an der Apokalypse aufs schärfste zurückweist als Verspottung eines prophetischen und apostolischen Buchs.[2]) Seine Verehrung für die Apokalypse, welche natürlich mit der weitgehendsten allegorischen Auslegung verbunden war, übertrug sich namentlich auf die Mönchskreise. Um 401 sagt Hieronymus in seinen Predigten zu Bethlehem über die Psalmen, die Apokalypse werde „in den Kirchen" als kirchliche Schrift gelesen, allerdings in Palästina gerade nicht, wohl aber in Phönizien, in Ägypten (wo Cyrill von Alexandrien sie hochgehalten hat) und im ganzen Abendland.[3]) Sie verdiente es auch in seinen Augen: „Tot habet sacramenta quot verba." [4])

Von dieser Tendenz auf Vereinheitlichung des neutestamentlichen Kanons wurde nun auch das Abendland erfaßt, und zwar zu derselben Zeit, in welcher es durch die beginnenden Stürme der Völkerwanderung politisch vom Morgenlande losgerissen wurde. Die Not der Zeiten trieb zu möglichst engem Anschluß an die Griechen und half die alte Antipathie zwischen Griechen und Lateinern wenigstens zeitweise überwinden, wozu die freiwilligen und unfreiwilligen Reisen der Bischöfe und die Wallfahrten nach Jerusalem das ihrige beitrugen. Das Abendland hatte vom Ende des zweiten Jahrhunderts her seinen Kanon von vier Evangelien, Apostelgeschichte, 13 Briefen des Paulus, dem 1. Johannesbrief und der Apokalypse, meist auch noch 1. Petri, 2. Johannis und Judas; dagegen fehlte ihm der Hebräerbrief, 2. Petri, Jakobus und 3. Johannis, während andres wie der Hirt des Hermas, die Paulusakten, die Petrusapokalypse da und dort noch gelesen wurde. Ein afrikanischer Kanon von ca. 360, welchen Mommsen 1886 herausgegeben hat,[5]) enthält folgendes „indiculum novi testamenti": die vier Evangelien, 13 pauli-

---

[1]) Haer. 77, 36. — [2]) Haer. 51, 32 f.
[3]) Tract. in Ps. 149 und 1. — [4]) Epist. 53 ad Paulin.
[5]) Zahn, Geschichte d. n. t. Kanons II, 143 f.

nische Briefe, die Apostelgeschichte, die Apokalypse, drei Johannesbriefe und zwei Petrusbriefe. Hier fehlen nur Hebräerbrief, Jakobus und Judas; aber dies war einem Leser des Kanons schon zuviel; er hat im Sinne des ältern Brauchs unter „epistulae Johannis III“ geschrieben: „una sola“, und unter „epistulae Petri II“ nochmals: „una sola“. Auch Ambrosius benützt die kleinern katholischen Briefe noch nicht, ohne Zweifel von dem Grundsatz geleitet, welchen Hieronymus[1]) ausspricht: „Exceptis apostolis quodcunque aliud postea dicitur absciditur, non habet postea auctoritatem; quamvis ergo sanctus sit aliquis post apostolos, quamvis disertus sit, non habet auctoritatem.“ Nach dieser Regel war der Hebräerbrief nicht apostolische Autorität — denn er galt dem Abendland als ein Brief des Barnabas; der Jakobus- und Judasbrief nicht — denn sie wollten von Brüdern des Herrn geschrieben sein; der 2. und 3. Johannesbrief nicht — denn man konnte in dem „Presbyter“ einen andern als den Apostel Johannes erblicken; der 2. Petrusbrief trug einen apostolischen Titel, aber er war bisher wenig gebraucht worden und hatte verdächtige Geschwister (Evangelium, Predigt, Apokalypse, Akten, Judicium des Petrus) neben sich. Die Hauptdifferenz gegenüber dem Morgenland bildete die Behandlung des Hebräerbriefs. Während des ganzen dritten Jahrhunderts war er vom Kanon der Abendländer ausgeschlossen gewesen; Cajus von Rom und Hippolytus hatten ihn nicht für paulinisch gehalten; Cyprian, Arnobius, Laktanz, Viktorinus hatten ihn mit Stillschweigen übergangen. Auch das vierte Jahrhundert hatte damit fortgefahren; Hieronymus[2]) und Augustinus[3]) bezeugen in einer Reihe von Aussagen, daß die Latina consuetudo den Brief ausschließe. Um 380 bringt Philaster von Brescia[4]) ein Verzeichnis der neutestamentlichen Bücher, welches zwar vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die sieben katholischen Briefe, aber nur 13 paulinische enthält. Damit steht freilich in Kontrast, daß er gleich nachher[5])

---

[1]) Tract. in Ps. 86 ed. Morin 1897, S. 104.
[2]) Z. B. de vir. ill. 59; epist. 129 ad Dardanum; 53 ad Paulinum.
[3]) Z. B. de civ. Dei 16, 22.
[4]) Haer. 88. — [5]) Haer. 89.

die, welche den Hebräerbrief nicht dem Paulus zuschreiben, zu einer besondern Art von Ketzern macht; aber es bleibt auch hier dabei: „Non in ecclesia legitur populo nisi tredecim epistolae ipsius, et ad Hebraeos interdum.“[1]) Um dieselbe Zeit geht auch Optatus von Mileve in seiner Schrift gegen die Donatisten noch völlig an dem Hebräerbrief vorüber, und es war ungünstig für denselben, daß sich gelegentlich Novatianer auf Hebr. 6, 4 und 10, 26, Arianer auf Hebr. 3, 2 beriefen,[2]) während die morgenländischen Arianer ihm abgeneigt waren.[3]) Aber seit der Mitte des vierten Jahrhunderts macht sich doch durch die Einwirkung des athanasianischen Kanons ein Umschwung zugunsten des Hebräerbriefs geltend. Hilarius von Poitiers, der als Verbannter im Osten gelebt hatte, benützt ihn in seinem Psalmenkommentar; ebenso Lucifer von Calaris in seinen Streitschriften; ferner Faustinus und Ambrosius. Der Spanier Priscillianus hat ihn in seinen Canones zu den paulinischen Briefen mitverwendet. Hieronymus verrät öfter, daß ihm eine dem Hebräerbrief abgeneigte Tradition bekannt ist („si quis vult recipere illam epistolam“, „Paulus sive quis alius“; „nihil interest cujus sit, cum ecclesiastici viri sit“); aber er hat, wie durch seine zahlreichen Übersetzungen aus Origenes, Eusebius u. a., so auch hier den Mittelsmann zwischen Orient und Occident gemacht, indem er den Abendländern den Hebräerbrief und die bisher noch nicht akzeptierten unter den katholischen Briefen zur Aufnahme in den Kanon empfahl. De vir. ill. 1 sagt er von Petrus: „Scripsit duas epistulas, quae catholicae nominantur, quarum secunda a plerisque (nicht „von den meisten“, sondern „von vielen“) ejus negatur propter stili cum priore dissonantiam“; Kap. 2 von Jakobus: „Unam tantum scripsit epistulam, quae de septem catholicis est, quae et ipsa ab alio quodam sub nomine ejus edita adseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit aucto-

---

[1]) Genauigkeit ist überhaupt seine Sache nicht; während er Haer. 60 die Apokalypse gegen die Aloger verteidigt, hat er sie Haer. 88 mit aufzuzählen vergessen.

[2]) Haer. 89. — [3]) Epiph. Haer. 69, 37; Theodoret Praef. in Hebr.

ritatem‘ Kap. 4 von Judas: „A plerisque rejicitur;[1] tamen auctoritatem vetustate jam et usu meruit et inter sanctas scripturas computatur“; Kap. 5 von Paulus: „Epistula autem quae fertur ad Hebraeos, non ejus creditur propter stili sermonisque dissonantiam, sed vel Barnabae ... vel Lucae ... vel Clementis“; Kap. 9 von Johannes: „Scripsit autem et unam epistolam ... quae ab universis ecclesiasticis et eruditissimis viris probatur; reliquae autem duae Johannis presbyteri adseruntur“ (vgl. Kap. 18 über Papias). Dagegen anerkennt er den ersten Clemensbrief im 15. Kapitel nur als valde utilis epistula et quae in nonnullis locis etiam publice legitur; von Barnabas sagt er im 6. Kapitel: „Unam ad aedificationem ecclesiae pertinentem epistulam composuit, quae inter apocrypha legitur“; von den Paulusakten im 7. Kapitel: „*Περιόδους* Pauli et Theclae ... inter apocrypha computemus“; vom Hirten des Hermas im 10. Kapitel: „Herman adserunt auctorem esse libri qui appellatur Pastor et apud quasdam Graeciae ecclesias jam publice legitur, revera utilis liber, multique de eo scriptorum veterum usurpavere testimonia; sed apud Latinos paene ignotus est“. Mit diesen Bemerkungen hat Hieronymus zwar größtenteils nur wiederholt, was er in der Kg. des Eusebius genauer ausgedrückt fand; aber indem er es wiederholte, ohne doch den Gedanken an Antilegomena wieder aufzunehmen, sicherte er dem Kanon des Athanasius die Annahme im Westen.

Es paßte zu den Anschauungen des Abendlandes und zu seiner fast militärischen Kirchendisziplin, daß die Frage des Kanons auch jetzt wieder Gegenstand von Synodalbeschlüssen wurde. Eine Synode zu Rom (382) unter dem Bischof Damasus, an welcher auch Morgenländer wie Epiphanius teilnahmen, stellte unter dem Einfluß des persönlich anwesenden Hieronymus folgenden Kanon auf: die vier Evangelien, 14 Briefe des Paulus, die Apokalypse, die Apostelgeschichte, zwei Briefe des Petrus, einer des

---

[1]) Zu diesen mag der Urheber der „scriptura sancta secundum antiquam translationem“ in Cassiodors Inst. div. lit. Kap. 14 gehören, in welcher einzig der Judasbrief fehlt.

Apostels Jakobus, einer des Apostels Johannes, zwei des Presbyters Johannes, einer des Apostels Judas Zelotes, zusammen 27 Schriften. Der Hebräerbrief ist aufgenommen, aber als letzter der paulinischen Briefe nach den Privatbriefen; die katholischen Briefe sind in voller Zahl akzeptiert, aber hinter die paulinischen gestellt; beides ist, wenn wir Athanasius vergleichen, sichtlich im Blick auf die Bedenken des Abendlandes geschehen. Ebenso soll es zur Beschwichtigung derselben dienen, daß Jakobus und Judas Apostel genannt, also mit Jacobus Alphaei und Judas Jacobi (Luk. 6, 15 f.; Hieronymus hat in gewohnter Flüchtigkeit diesen mit Simon Zelotes verwechselt) identifiziert werden. Dem Hieronymus verdankt ja die Kirche die erfolgreiche Hypothese, daß die Brüder Jesu eigentlich bloß seine Vettern mütterlicherseits gewesen seien,[1]) während Epiphanius im Anschluß an Frühere die Hypothese einer ersten Ehe Josephs vertrat. Indem Jakobus und Judas „Apostel" wurden, gewannen ihre Briefe den Zugang zum Kanon, wie der Hebräerbrief durch das Verschwinden der Barnabastradition. Daß Hieronymus daneben noch mit dem Presbyter Johannes des Eusebius aufrückte, war eine Inkonsequenz des auf seine Gelehrsamkeit eiteln Mannes, welche die Kirche sich beeilt hat zu berichtigen.

Zum Abschluß des Kanons im Abendland hat neben Hieronymus Augustinus am meisten beigetragen. Sein warmes Interesse an der Einheit der katholischen Kirche, welcher der Einzelne seine kritischen Bedenken um der Liebe willen zu opfern habe, ließ ihn auch auf diesem Gebiet eine völlige Einigung anstreben und über Differenzen, die er wohl kannte,[2]) sich hinwegsetzen. Seine Weisung an den Schriftleser lautet: „Tenebit igitur hunc modum in scripturis canonicis, ut eas, quae ab omnibus accipiuntur ecclesiis catholicis, praeponat eis, quas quaedam non accipiunt. In eis vero, quae non accipiuntur ab omnibus, praeponat eas, quae plures gravioresque accipiunt (gemeint sind die von Aposteln gegründeten), eis, quas pauciores

---

[1]) De vir. ill. 2.

[2]) De pecc. mer. et rem. I, 27; de civ. Dei 16, 32.

minorisque auctoritatis ecclesiae tenent. Si autem alias invenerit a pluribus, alias a gravioribus haberi, quamquam hoc facile inveniri non possit, aequalis tamen auctoritatis eas habendas puto."[1]) Er erleichtert dann aber dem Leser die Mühe dieser Untersuchung, indem er einen Kanon aufstellt, der alle 27 Schriften auf eine Linie stellt: vier Evangelien, 14 Briefe des Paulus (Hebräerbrief zuletzt), sieben katholische Briefe, Apostelgeschichte und Apokalypse. Im nämlichen Sinn erklärt das Konzil zu Hippo, welchem Augustin noch als Presbyter beiwohnte (393), es solle in der Kirche nichts außer den kanonischen Schriften gelesen werden, nämlich im Neuen Testament: 4 Evangelien, Apostelgeschichte, 13 Briefe des Paulus, ejusdem ad Hebraeos una, sieben katholische Briefe, und die Apokalypse, „ita ut de confirmando isto canone transmarina ecclesia (die römische) consulatur. Liceat etiam legi passiones martyrum, cum anniversarii dies eorum celebrantur." Der Beschluß scheint auf einer Synode zu Karthago 397 bestätigt worden zu sein; allein weder die Sonderstellung des Hebräerbriefs noch die Erwähnung der Märtyrerakten war auf die Dauer zu halten. Innoçenz I. von Rom schrieb 405 an den Bischof Exsuperius von Toulouse, es gehöre nichts zum neutestamentlichen Kanon außer den vier Evangelien, den 14 Paulusbriefen, drei Johannesbriefen, zwei Petrusbriefen, Judas, Jakobus, der Apostelgeschichte und der Apokalypse. Die afrikanische Kirche mußte auch hierin nachgeben; im 24. Kanon der Synode zu Karthago 419 wurden folgende Schriften aufgezählt: vier Evangelien, Apostelgeschichte, 14 paulinische Briefe, zwei von Petrus, drei von Johannes, Jakobus, Judas, Apokalypse, und es wurde beschlossen, das Verzeichnis dem Bischof Bonifacius von Rom und den andern Bischöfen Italiens zur Bestätigung zu übersenden. Hier waren nun die Märtyrerakten weggelassen und in einen besondern Can. 64 verwiesen, und der Hebräerbrief ging in der Zahl der übrigen Paulusbriefe auf. Die römische Kirche hat diesen Kanon in dem Decretum des Papstes Gelasius

---

[1]) De doctr. christ. II, 8.

(492—96) sanktioniert, welches unter Papst Hormisdas (514—23) noch Zusätze erhalten hat, selbst aber auf den Beschlüssen von 382 unter Damasus beruht. Es enthält eine Darlegung über den heiligen Geist und die Benennungen Jesu, ein Verzeichnis der biblischen Bücher, eine Erklärung über die Sedes apostolicae und den Vorrang Roms unter denselben, eine Aufzählung der anzuerkennenden ökumenischen Konzilien, und ein Verzeichnis der libri recipiendi et non recipiendi abgesehen vom Kanon. Dieser lautet bei Gelasius und Hormisdas wesentlich gleich: vier Evangelien, Apostelgeschichte, 14 Paulusbriefe (daß bei Gelasius nur 13 genannt werden, ist wohl, wie Zahn vermutet, ein alter Schreibfehler, weil ein Jahrhundert nach Hieronymus und Innocenz I. der Hebräerbrief schwerlich noch bestritten werden konnte), die Apokalypse und sieben katholische Briefe (der Presbyter Johannes ist weggelassen, dagegen Judas „Zelotes" beibehalten, vielleicht weil der Name zu dem Brief zu passen schien). Sehr ausführlich ist die Kehrseite des Kanons, das Verzeichnis der sonst noch empfehlenswerten und der verbotenen Bücher. Schon das Muratorische Fragment hatte einen Ansatz dazu enthalten, und der Versuch des Priscillianus,[1]) die alte Regellosigkeit in der Lektüre mittelst der Anspielungen auf Unkanonisches im Neuen Testament[2]) und mit Berufung auf die christliche Freiheit zu verteidigen, hatte nur zu verschärften Warnungen vor häretischen Büchern geführt, wie sie bei Philaster und Innocenz I. vorliegen. Das Decretum Gelasii gestattet die Werke des Cyprian, Athanasius, Gregor v. Nazianz, Basilius, Chrysostomus, Theophilus v. Alexandrien, Cyrill v. Alexandrien, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Prosper, Leo, Orosius, Sedulius, Juvencus und „aller orthodoxen Väter", welche mit Rom in Gemeinschaft gestanden haben, ferner die Dekretalbriefe der Päpste, die Märtyrerakten, die Einsiedlerbiographien und die Actus Silvestri; nur mit der Mahnung zur Vorsicht Origenes, Eusebius und Rufinus nebst einigen Legenden. Dagegen

---

[1]) Tract. III de fide et de apocryphis.

[2]) Jud. 14; Luk. 11. 50; Apg. 20, 35; Kol. 4, 16.

werden rundweg verboten die Clementinen, die Akten des Philippus, Petrus, Thomas, die Evangelien des Petrus, Matthias, Thomas, Barnabas, Jacobus minor, Bartholomäus, Andreas, das Protevangelium Jacobi, der Hirt des Hermas, die Akten des Paulus und der Thekla, die Apokalypsen des Paulus, Thomas, Stephanus, die Canones der Apostel, der Brief Jesu an Abgar, die Schriften der Gnostiker, Montanisten, Manichäer, Arianer, Pelagianer, Nestorianer, Monophysiten, aber auch die des Tertullian, Laktanz, Julius Africanus, Commodian, Clemens Alex., Arnobius, Ticonius, Johannes Cassianus u. a. m. Damit begann die Zeit, in welcher Schriften wie Paulus und Thekla, der dritte Korintherbrief u. dgl. sich nur noch heimlich forterhalten konnten.

Einzig der unbedeutende kleine Laodicenerbrief hat noch bis auf Faber Stapulensis herab eine Rolle zu spielen vermocht, weil er durch Kol. 4, 16 scheinbar gedeckt war. Philaster erwähnt ihn, aber nicht als kirchliches Vorlesebuch;[1]) Hieronymus sagt: „Legunt quidem et ad Laodicenses, sed a nobis (andre Lesart: ab omnibus) exploditur.“ [2]) Dennoch wird er in dem ps.-augustinischen Speculum benützt; er findet sich in zahlreichen Vulgatahandschriften und wird von Gregor d. Gr.[3]) als 15. Paulusbrief anerkannt, wiewohl er nur 14 als kanonisch bezeichnet. Er begründet dies mit dem Zahlenspiel 10 (Dekalog) + 4 (Evangelien), und solche symbolische Zahlen haben überhaupt beim Abschluß des Kanons einige Bedeutung gehabt. Wie sich schon Irenäus an der Vierzahl der Evangelien, der muratorische Fragmentist an der Siebenzahl der paulinischen und der johanneischen Gemeinden erbaut hatte, so freute man sich jetzt, 2 × 7 Briefe des Paulus und 7 katholische Briefe zu haben, und mit den alttestamentlichen Büchern zusammen gerade 60 Schriften, welche man mit den 60 Königinnen im Hohenlied[4]) kombinieren konnte, oder nach andrer Zählung 70 Schriften, welche den Palmen in Elim[5]) entsprachen. Das Neue

---

[1]) Haer. 89. — [2]) De vir. ill. 5.
[3]) Moralia in Job. 35, 20. — [4]) 6, 7. — [5]) Exod. 15, 27.

Testament hat im Abendland ca. 500 endgültig die Gestalt erlangt, welche ihm seither geblieben ist, und wenn wir erwägen, was die Kirche seither am Jakobusbrief, am Hebräerbrief und an der Apokalypse gehabt hat, so werden wir zugeben, daß die Diskussion über diese Schriften nicht unnütz gewesen ist; sie hat die Kirche wirklich bereichert.

Dieser Abschluß des Kanons im Abendland mußte auch auf die orientalische Kirche vorbildlich einwirken, so sehr auch eine Verständigung durch die christologischen Streitigkeiten erschwert wurde. Es war ja der Kanon des Athanasius und Epiphanius, welchen die Abendländer angenommen hatten, und je mehr die syrische Kirche sich von der Reichskirche löste, desto mehr mußte in der letztern der vollständigere Kanon gegenüber dem syrischen Boden gewinnen. Andreas von Cäsarea schrieb ca. 500 den ersten griechischen Kommentar zur Apokalypse und berief sich gegen die Ungunst der neuern Jahrhunderte auf die alten Väter Papias, Irenäus, Hippolyt und Methodius. Leontius von Byzanz zählt die Apokalypse unter den *κανονιζόμενα βιβλία* auf, und durch die Schriften des Ps.-Dionysius Areopagita wie durch das Ansehen des Johannes Damascenus gewann sie Boden in der griechischen Kirche. Sogar die syrische Bibel wurde vervollständigt; die als Philoxeniana bekannte Übersetzung aus dem Anfang des sechsten Jahrhunderts enthält die vier bestrittenen katholischen Briefe, welche die Peschitta ausschloß, und auch die Apokalypse fand Übersetzer. Daneben behauptete sich freilich die Übergehung der Apokalypse in manchen Kreisen, da man sich immer mehr gewöhnt hatte, nur die Tradition und nicht das eigne Urteil sprechen zu lassen. Während im Westen das IV. Konzil zu Toledo (632) in seinem 17. Kanon den gottesdienstlichen Gebrauch der Apokalypse bei Strafe des Bannes anbefehlen konnte, findet sich bei den Kanonisten der byzantinischen Kirche immer wieder ein Nachklingen des alten Widerspruchs; in der Johannesgeschichte des Ps.-Prochorus wird die Apokalypse mit Stillschweigen übergangen, und das Concilium Trullanum II. von 692 sanktionierte in seinem

zweiten Kanon nebeneinander die Canones der Apostel, welche die Apokalypse ausschließen, und die Beschlüsse von Karthago, welche sie einschließen. Eine bestimmte Entscheidung ist somit im Morgenlande niemals erfolgt. Dafür war man hier geneigt, Bücher kirchenrechtlichen Inhalts an den Schluß des neutestamentlichen Kanons zu stellen: Johannes Damascenus reiht die Canones der Apostel an, Alexius Aristenus die *Διαταγαὶ Κλήμεντος*,[1]) die Kopten und Abessinier eine ganze Sammlung von Rechtsbüchern.[2]) Im Gebrauch der armenischen Kirche erhielt sich der dritte Korintherbrief, auch nachdem die syrische ihn aufgegeben hatte.

Diejenigen Bücher, welche die Aufnahme in dieses Neue Testament der 27 Schriften nicht hatten erlangen können, wurden jetzt unerbittlich als apokryphische Schriften bekämpft und der Vergessenheit, ja der Vernichtung überliefert. Der Name *ἀπόκρυφος* entspricht dem hebr. גָּנוּז, welches in der Synagoge üblich war als Bezeichnung für solche Bücher, aus denen im Gottesdienst nicht durfte vorgelesen werden. Ein Tadel gegen den Inhalt war mit dem Wort ursprünglich nicht verbunden; stand ja doch im Buch Daniel[3]) und im vierten Buch Esra[4]) zu lesen, daß diese Bücher nebst andern zur Zeit ihrer (angeblich frühen) Entstehung von Gott ausdrücklich zu Geheimschriften bestimmt worden seien bis auf die Zeit, wo die Erfüllung eintrete. So ist auch *ἀπόκρυφος* ursprünglich nicht mehr als *ἀπόρρητος*, secretus, und in den Augen der Gnostiker konnte dies ein Ehrenname für Schriften sein, in welchen ihre mündliche Geheimtradition von den Aposteln her niedergelegt sei, und welche

---

[1]) Vgl. das arabische Kanonverzeichnis bei Leipoldt, Gesch. des neutest. Kanons II, 171.

[2]) Eine vereinzelte abendländische Analogie dazu bietet ein in Bobbio entdecktes Verzeichnis aus dem 7. Jahrhundert, welches aufzählt: 14 Briefe (des Paulus), 7 katholische, die Apokalypse, die Apostelgeschichte, die 4 Evangelien, und „Sacramentorum uno“ d. h. wahrscheinlich ein Meßbuch; dieses wird ausdrücklich als 28. neutestamentliches Buch gezählt.

[3]) 12, 4. 9. — [4]) 12, 37; 14, 26. 46.

man dem großen Haufen des Kirchenvolks nicht vorlesen könne, wohl aber den Pneumatikern in ihren Sonderversammlungen. Aber gerade diese Vorliebe der Häretiker für ἀπόκρυφα unter urchristlichen Namen erregte Verdacht, und als nun die Kirche ein Neues Testament sammelte mit dem Grundsatz, nur Apostolisches aufzunehmen, da übertrug man auf das Wort „apokryphisch" die ungünstige materielle Bedeutung „untergeschoben, gefälscht, irrig, ketzerisch", wie sie im Dekret des Gelasius vorliegt; man verstand unter Apokryphen Bücher von verdächtiger Herkunft, welche den einfachen Christen besser unbekannt bleiben, und zählte zu denselben auch manche Schriften, an denen sich kirchliche Kreise jahrhundertelang erbaut hatten. Die von der Kirche angenommenen dagegen nannte man kanonische Schriften. Das Wort κανών ist von seiner konkreten Bedeutung „Meßrohr, Richtscheit" schon in der vorchristlichen Zeit in zwei abstrakte Bedeutungen übergegangen, nämlich entweder „Richtschnur, Regel, autoritative Norm", oder aber „vollständiges Verzeichnis, Katalog". Die erstere Bedeutung findet sich öfter bei Paulus;[1]) in der letztern steht κανών von chronologischen und astronomischen Tabellen, von Verzeichnissen biblischer Stellen und kirchlicher Amtspersonen. Die Kirche der ersten Jahrhunderte gab der ersten Bedeutung den Vorzug; in den Schriften des Irenäus, Clemens Alex., Origenes ist ὁ κανὼν τῆς ἐκκλησίας (τῆς ἀληθείας, τῆς πίστεως) nicht das Neue Testament, sondern die Regula fidei, der Inhalt der kirchlichen Lehrüberlieferung, wie man ihn im Anschluß an das Taufbekenntnis kurz zusammenzufassen pflegte, ohne daß ein fester Wortlaut desselben bestand. Als nun aber im vierten Jahrhundert die Anzahl der neutestamentlichen Bücher mehr und mehr fixiert wurde, machte sich (seit Athanasius) die Bedeutung „Verzeichnis" stärker geltend. Weil man jetzt als oberste Norm des Kirchenglaubens eine bestimmte Reihe von heiligen Schriften besaß, so nannte man diese κανονικά oder κεκανονισμένα ganz im Sinne des frühern Ausdrucks ἐνδιάθηκα; ja im Abendland begann

---

[1]) 2. Kor. 10, 13 f.; Gal. 6, 16.

man die heiligen Schriften kurzweg „den Kanon“ zu nennen. Neben ihnen kannte man auch Canones (Satzungen) der Konzilien und „kanonische Briefe“ berühmter Kirchenlehrer; aber als kanonisch im strengen Sinn des Wortes, als unbedingt maßgebend für Glauben und Leben der Kirche galten doch nur *τὰ βιβλία*, die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments.

Die Reihenfolge der neutestamentlichen Schriften entspricht im allgemeinen der Bildungsgeschichte des Kanons. Die vier Evangelien stehen voran; die Apostelbriefe mit der Apostelgeschichte folgen nach; die Apokalypse bildet den Schluß. Im einzelnen finden sich aber mannigfache Verschiedenheiten je nach dem Gutfinden der Abschreiber und nach ihrer lokalen Überlieferung. Die Apostelgeschichte steht gewöhnlich als geschichtliches Buch gleich nach den Evangelien; aber im Cod. Sin. steht sie nach den Paulusbriefen, in der bohairischen Übersetzung sogar erst an vorletzter Stelle. Die griechische Kirche hat bis ins vierte Jahrhundert die katholischen Briefe hinter die paulinischen gestellt. Der Name „katholische Briefe“ wird zuerst einzelnen wie 1. Petr. und 1. Joh. gegeben im Unterschied von den Briefen des Paulus an bestimmte Gemeinden; ähnlich nennt Clemens Alex. das Schreiben der Apostelkonferenz Apg. 15, 23 f. ein katholisches,[1]) und Apollonius erzählt von einem katholischen Brief des Montanisten Themison.[2]) Seit Eusebius[3]) wird der Name auf alle sieben nichtpaulinischen Briefe ausgedehnt, obwohl er auf den 2. und 3. Joh. nicht paßt; es findet sich daneben im Abendland auch die Bezeichnung „epistola canonica“. Seit Athanasius rückten nun die katholischen Briefe als Schriften der „Apostel vor Paulus“[4]) vor die paulinischen, und diese Stellung nehmen sie in den meisten griechischen Handschriften ein, während das Abendland (z. B. Augustin und Innocenz I.) bei der Voranstellung der Paulusbriefe blieb. Selbst daß die Apokalypse zuletzt steht, ist nicht ausnahmslos durchgeführt; der Catal. Claromont. stellt sie vor

---

1) Strom. IV, 15, 97. — 2) Eus. Kgsch. V, 18, 5.
3) Kgsch. II, 13, 25. — 4) Gal. 1, 17.

die Apostelgeschichte, der Kanon Mommsens von 350 vor die katholischen Briefe. Ebenso verschieden ist die Reihenfolge der Schriften innerhalb der einzelnen Gruppen. Die Ordnung der Evangelien Matthäus, Markus, Lukas, Johannes, in welcher sich eine allerdings getrübte Erinnerung an die geschichtliche Reihenfolge ihrer Entstehung erhalten hat, findet sich bei Eusebius, in den meisten griechischen Codices und in der Peschitta; sie konnte aber aus verschiedenen Motiven abgeändert werden. Wer die apostolischen Verfasser voraussteilen wollte, wandte sich der Reihenfolge Matthäus, Johannes, Markus, Lukas zu, wie sie im Catal. Claromont. vorliegt, oder mit Bevorzugung des „pneumatischen Evangeliums" Johannes, Matthäus, Markus, Lukas, wie Origenes gelesen zu haben scheint. Wenn man bei der erstern Anordnung Markus als das kürzeste Evangelium zuletzt stellte, so entstand die Folge Matthäus, Johannes, Lukas, Markus, welche sich bei D, Ambrosius und in Handschriften der Vetus Latina findet. Aber auch die Reihenfolgen Matthäus, Markus, Johannes, Lukas (Syr. Cur. und Mommsens Kanon), Matthäus, Lukas, Markus, Johannes (Ambrosiaster) und Johannes, Lukas, Markus, Matthäus (Cod. k der V. L.) haben vereinzelte Vertreter; dagegen kommt erfreulicherweise die rein mechanische Anordnung nach dem Umfang (Lukas, Matthäus, Johannes, Markus) nicht vor. Unter den paulinischen Briefen scheint ursprünglich, wie das Murator. Fragment und Tertullian beweisen, das Briefpaar an die Korinther die erste, der Römerbrief die letzte Stelle eingenommen zu haben; aber seit der Zeit des Eusebius wird der Römerbrief vorangestellt, sowohl wegen seines Umfangs, als namentlich wegen der Bedeutung der römischen Gemeinde, ein Urteil über die Entstehungszeit der Briefe liegt in der Reihenfolge nicht. Für die Anordnung der vier Privatbriefe (1. Tim., 2. Tim., Tit., Philem.) ist sichtlich der Umfang maßgebend gewesen, während inhaltlich Eph., Kol., Philem. zusammengehört hätten. Der Hebräerbrief wurde in der morgenländischen Kirche als zehnter Gemeindebrief des Paulus eingereiht (nur die sahidische Übersetzung bringt ihn wegen seines Umfangs schon als vierten), im

Occident dagegen aus den früher erwähnten Gründen als vierzehnter Paulusbrief nach den Privatbriefen. Unter den katholischen Briefen stellt das Abendland begreiflicherweise die des Petrus voraus und läßt gewöhnlich auf sie die Johannesbriefe folgen. Das Morgenland dagegen hat sich auch hier von der Entstehungsgeschichte des Kanons emanzipiert und den Jakobusbrief vorausgestellt, wofür man sich auf Gal. 2, 9 berufen konnte; so bieten Eusebius, Athanasius, die griechischen Handschriften und die nach diesen angeordnete Vulgata des Hieronymus die Reihe Jak., Petr., Joh., Jud.; aber auch Jak., Jud., Petr., Joh. findet sich vereinzelt. Am wenigsten Anklang hat die Reihe Joh., Petr., Jud., Jak. (bei Innocenz I.) gefunden.

---

§ 33. Der neutestamentliche Kanon seit der Reformation.

H. Holtzmann, Kanon und Tradition 1859. — Hilgenfeld, Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments 1863. — Rothe, Zur Dogmatik[2] 1869. — Schultz, Die Stellung des christlichen Glaubens zur Heiligen Schrift 1876.

Während des ganzen Mittelalters blieb der neutestamentliche Kanon unbestritten, freilich in der Weise, daß sein Ansehen durchaus überschattet wurde von dem der kirchlichen Tradition, wie sie sich in den Beschlüssen der Konzilien und noch mehr in den Anordnungen der Päpste darstellte. Das fünfte Jahrhundert, in welchem der Kanon im Abendlande zum Abschluß kam, bezeichnet auch den Anfang der Zeit, in welcher das Neue Testament je länger je weniger gelesen wurde. Im Gottesdienst erhielten sich anstatt der früheren lectio continua ganzer Bücher nur noch die Perikopen aus den Evangelien und Episteln, deren Vorlesung ebenso mechanisch vollzogen wurde wie die Meßfeier, dieser Höhepunkt des katholischen Kultus; im Privatleben wurden die neutestamentlichen Schriften mehr und mehr von der Heiligenlegende verdrängt, und die Kirche sah es mit Argwohn, wenn bei einzelnen Gemeinschaften wie den Waldensern das Bibellesen wieder in den

Vordergrund trat; sie ist sogar vor direkten Verboten an die Laien, die Bibel in ihrer Sprache zu lesen, und vor der Einziehung vorhandener Bibelhandschriften nicht zurückgeschreckt. Was die Entstehung des Kanons betrifft, so begnügte man sich mit der unbestimmten Vorstellung, daß er einmal, etwa auf dem Konzil zu Nicäa, offiziell festgestellt worden sei: eine Meinung, die noch jetzt gelegentlich in populären Bestreitungen des Christentums auftaucht. Vereinzelte gelehrte Erinnerungen z. B. an die streitige Herkunft des Hebräerbriefs bei Johann von Salisbury, Thomas von Aquino und Nicolaus de Lyra vermochten den Glauben an den Kanon nicht zu erschüttern.

Am Ausgang des Mittelalters erneuerte der Humanismus auf Grund seiner patristischen Studien die geschichtlichen Bedenken gegen die Schriften, welche noch im vierten Jahrhundert streitig gewesen waren: Johann Wessel bezweifelte die Echtheit des zweiten Petrusbriefs, Erasmus die der zwei kleinern Johannesbriefe und des Hebräerbriefs. Der Kardinal Cajetanus wagte es auszusprechen, daß der Hebräerbrief, die zwei kleinern Johannesbriefe und der Judasbrief im Altertum nicht unbestritten gewesen und daher von geringer Autorität seien. Aber wichtiger als diese Reminiszenzen an die Entstehung des Kanons wurde die Stellung der Reformatoren zu demselben. Luther hat in seiner Übersetzung des Neuen Testamentes aus dem Grundtext ins Deutsche, welche zuerst im September 1522 zu Wittenberg erschien, den einzelnen Büchern Vorreden vorausgeschickt, welche seine verschiedene religiöse Wertschätzung derselben vom Standpunkt der Glaubensgerechtigkeit aus unverhohlen aussprechen. Den Römerbrief preist er als „das rechte Hauptstück des Neuen Testaments und das allerlauterste Evangelium, welches wohl wert sei, daß es ein Christenmensch nicht allein von Wort zu Wort auswendig wisse, sondern täglich damit umgehe als mit täglichem Brot der Seele“; er nennt ihn „ein helles Licht, fast genugsam, die ganze Schrift zu erleuchten“. Ebenso sympathisch beurteilt er den Galaterbrief und unter den Evangelien das Johannesevangelium; dieses und die Briefe des Paulus und der erste Petrusbrief

sind „der rechte Kern und Mark unter allen Büchern". Weil Johannes „gar wenig Werke von Christo, aber gar viel von seiner Predigt schreibt, dagegen die andern drei Evangelisten viel seiner Werke, wenig seiner Worte beschreiben, ist Johannis Evangelium das einige zarte, rechte Hauptevangelium und den andern dreien weit vorzuziehen und höher zu heben", wie auch die Briefe des Paulus und Petrus „weit über die drei Evangelia Matthäi, Marci und Lucä vorgehen". „St. Johannis Evangelium und seine erste Epistel, St. Pauli Episteln, sonderlich die an die Römer, Galater, Epheser, und St. Peters erste Epistel, das sind die Bücher, die dir Christum zeigen und alles lehren, das dir zu wissen not und selig ist, ob du schon kein andres Buch noch Lehre siehst noch hörst." — Nach den Johannesbriefen dagegen bemerkt Luther: „Bisher haben wir die rechten gewissen Hauptbücher des Neuen Testaments gehabt. Diese vier nachfolgenden dagegen haben vorzeiten ein ander Ansehen gehabt," und nun folgen Hebräerbrief, Jakobus, Judas und die Offenbarung Johannis mit Vorreden, in welchen sich religiöse Bedenken gegen ihren Inhalt mit historisch-kritischen gegen ihre Zugehörigkeit zum Kanon verbinden. Der Hebräerbrief ist nicht von einem Apostel geschrieben, weil er sich selber von einem Schüler der Apostel herleitet (2, 3) und im 6. und 10. Kapitel den nach der Taufe Sündigenden die Buße versagt, was gegen alle Evangelien und Paulusbriefe ist; er ist aus vielen Stücken zusammengesetzt, und behandelt nicht einerlei ordentlich. Aber er ist eine ausbündige, feine Epistel, welche das Alte Testament fein und reichlich auslegt; der Verfasser ist ein trefflicher, gelehrter Mann, der im Glauben wohl erfahren und in der Schrift geübt ist; nur hat er auf den Grund des Glaubens neben Gold, Silber, Edelsteinen vielleicht auch etwas Holz, Stroh und Heu mit untergemengt, und darf daher den apostolischen Briefen nicht aller Dinge gleichgestellt werden. Wer ihn geschrieben hat, ist unbekannt; „da liegt auch nichts an". Der Jakobusbrief ist „von den Alten verworfen" und für keines Apostels Schrift zu halten, weil er „stracks wider St. Paulum und alle andre Schrift den Werken die Gerechtigkeit gibt"

und dagegen des Leidens, der Auferstehung, des Geistes Christi gar nicht gedenkt, sondern nur „von gemeinem Glauben an Gott“ redet. Was aber „Christum nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenn's gleich St. Petrus oder Paulus lehrete. Wiederum, was Christum prediget, das wäre apostolisch, wenn's gleich, Judas, Hannas, Pilatus und Herodes täte“. Dieser Jakobus aber treibt nur zum Gesetz und zu den Werken und „wirft so unordig eins ins andre“, daß er wohl „ein gut fromm Mann“ gewesen ist, der einige Sprüche von Apostelschülern zu Papier gebracht hat, oder aus dessen Predigt ein andrer Aufzeichnungen gemacht hat — aber kein Apostel. Er ist vom ersten Petrus- und Galaterbrief abhängig, hat also wohl lange nach Petrus und Paulus gelebt, während Jakobus lange vor Petrus von Herodes enthauptet worden ist. „Summa, er hat wollen denen wehren, die auf den Glauben ohne Werke sich verließen, und ist der Sache zu schwach gewesen, will es mit dem Gesetztreiben ausrichten, was die Apostel mit Reizen zur Liebe ausrichten; darum kann ich ihn nicht unter die rechten Hauptbücher setzen“, obwohl viel gute Sprüche darin sind; möge jeder ihn setzen und haben, wie es ihn gelüstet. Im Vergleich mit den Hauptbüchern ist St. Jakobus Epistel „eine rechte stroherne Epistel, denn sie doch keine evangelische Art an sich hat.“ In den Tischreden äußert Luther: „Ich halte, daß sie (die Epistel Jakobi) irgend ein Jude gemacht habe, welcher wohl gehört hat von Christo läuten, aber nicht zusammenschlagen . . . Wer Paulus und Jakobus zusammenreimen kann, dem will ich mein Barett aufsetzen und will mich einen Narren schelten lassen.“ Der Judasbrief ist ein Auszug oder Abschrift aus dem zweiten Petrusbrief, mit dem er fast wörtlich übereinstimmt; der Verfasser ist ein Apostelschüler, während der Apostel Judas schwerlich griechisch geschrieben hat; er zitiert apokryphische Stellen, was schon die alten Väter bewogen hat, ihn „aus der Hauptschrift zu werfen“; jedenfalls ist er „eine unnötige Epistel unter die Hauptbücher zu rechnen“. An der Offenbarung Johannis hat Luther mancherlei auszusetzen, was ihn hindert, sie für apostolisch oder prophetisch zu

halten. Die Apostel gehen nicht mit Gesichten um; die Apokalypse mit ihren Gesichten und Bildern gleicht mehr dem vierten Buch Esra, und es ist durchaus nichts zu spüren, daß sie vom heiligen Geist gestellet sei. Ferner empfiehlt sie sich selber angelegentlich, „so doch niemand weiß, was es ist, geschweige, daß er's halten sollte, und ebenso viel ist, als hätten wir's nicht, auch wohl viel edlere Bücher vorhanden sind, die zu halten sind." Auch vorzeiten ist das Buch von vielen Vätern verworfen worden. „Endlich halte davon jedermann, was ihm sein Geist gibt. Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken, und ist mir Ursache gnug, daß ich sein nicht hoch achte, daß Christus darinnen weder gelehret noch erkannt wird . . . Darum bleibe ich bei den Büchern, die mir Christum hell und rein dargeben." — In diesen Bemerkungen Luthers finden sich entschiedene Mißgriffe (Herabsetzung der Synoptiker, Verwechslung des Zebedaiden Jakobus mit dem Bruder des Herrn, Judas vom zweiten Petrusbrief abhängig, keine Gesichte der Apostel überliefert) neben genialen Einblicken in wirkliche Schwierigkeiten der betreffenden Bücher (Bußlehre und künstliche Beweisführungen des Hebräerbriefs; Lehre von Glauben und Werken bei Jakobus; pseudepigraphischer Vorstellungskreis des Judas; jüdisch apokalyptische Färbung der Offenbarung Johannis). Epochemachend ist aber die Konsequenz und Geistesfreiheit, mit welcher der Reformator, der gegenüber der ganzen katholischen Tradition an die Schrift appelliert hatte, nun die Zugehörigkeit der einzelnen Bücher zur Schrift nicht nach ihrer traditionellen Zugehörigkeit zum Kanon beurteilt, sondern nach ihrem Inhalt, ob sie von Christus zeugen oder nicht. Nicht als äußerlich sanktionierter Buchstabe, sondern als Zeugnis vom Heil in Christus, das innerlich erlebt wird, ist ihm die Schrift Gottes Wort.

Aber wie Luther selbst namentlich durch den Abendmahlsstreit dazu gekommen ist, den Schriftbuchstaben mit Schärfe gegen jede Art von Subjektivismus zu betonen, so hat das Vorbild seiner „Vorreden" auch in seiner Kirche nur halbe und gebrochene Nachfolge gefunden. Karlstadt hatte in seinem Libellus de canonicis scripturis (1520) einen

Unterschied zwischen libri primi, secundi und tertii ordinis statuiert und der ersten Klasse die Evangelien und die Apostelgeschichte, der zweiten die paulinischen Briefe, 1. Petri und 1. Johannis, der dritten Hebräer, Jakobus, 2. Petri, 2. und 3. Johannis, Judas und die Apokalypse zugewiesen; aber dies war mehr eine Erinnerung an die altkirchlichen Verhandlungen über diese Bücher als ein persönliches Urteil über dieselben. Den Schülern Luthers (J. Brenz, M. Flacius, M. Chemnitz, U. Rhegius u. a.) stand sein Ansehen so hoch, daß sie sieben „apokryphische" Schriften des Neuen Testaments (die von Luther bemängelten nebst 2. Petri, 2. und 3. Johannis) von den kanonischen unterschieden als Bücher, welche nicht für die kirchliche Lehre grundlegend sein könnten, und bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts wurden in den Lutherbibeln die vier letzten Schriften nicht numeriert. Aber schon bei Johann Gerhard ist diese Unterscheidung zur Statuierung von sieben „kanonischen Büchern zweiten Ranges" abgeblaßt; noch etwas später (bei Calov und Quenstedt) heißen dieselben „deuterokanonisch"; dann verschwindet die Unterscheidung ganz.

Noch rascher hat sich derselbe Prozeß der Herstellung des alten Kanons in der reformierten Kirche vollzogen. Zwingli freilich urteilt über die Offenbarung Johannis ähnlich wie Luther; in seiner „Auslegung der Schlußreden" (1523) beantwortet er eine Berufung der Gegner auf Apok. 5, 7 f. und 8, 3 f. dahin, die Apokalypse sei „bei den Alten" nicht unter die heiligen Bücher gezählt worden und werde von „keinem recht Gelehrten" dem Evangelisten Johannes zugeschrieben, sondern einem Bischof Johannes in Ephesus, wie sie denn auch „keinen Geschmack des Herzens und Geistes Johannis" habe.[1] Ebenso erwiderte er auf der Berner Disputation (1528) einem Opponenten, welcher für die Heiligenverehrung Apok, 5, 8 angeführt hatte: aus der Apokalypse nehme er keinen Schriftbeweis an, da sie nicht ein biblisches Buch sei; daß sie von dem Evangelisten Johannes sei, lasse sich weder aus der Schrift

[1]) Werke, Ausg. v. Schuler und Schultheß I, 294.

noch aus der Geschichte beweisen; nach der Überschrift stamme sie von Johannes „dem Theologen“, nicht dem Evangelisten.[1]) Als ihm hierauf ein andrer Gegner vorhielt, nach demselben Verfahren müsse er auch den Hebräerbrief, den er so gern gegen die Messe anführe, dem Paulus absprechen, antwortete Zwingli, er halte den Hebräerbrief für paulinisch, wolle aber jedem das Urteil über den Verfasser freigeben.[2]) Auch die von Megander herausgegebene „Kurze Auslegung“ des Hebräerbriefs nimmt Paulus als Verfasser an,[3]) während zur Apokalypse und den katholischen Briefen außer Jakobus und 1. Johannis keine Auslegungen Zwinglis existieren. Oekolampad und W. Musculus hielten die Antilegomena der alten Kirche für weniger sicher authentisch und daher weniger verbindlich als die übrigen neutestamentlichen Schriften. Dagegen wurde Calvin durch seine Hochschätzung der Schrift als der obersten Instanz in Glaubenssachen und des inspirierten Codex der Gebote Gottes dazu geführt, seine geschichtliche Kenntnis der Unterschiede innerhalb des neutestamentlichen Kanons geflissentlich in den Hintergrund zu stellen. Er hält den Hebräerbrief wegen seiner Sprache und wegen der Spuren von nachapostolischer Herkunft (2, 3 und 6, 1 f.) nicht für paulinisch und denkt an Lukas oder Clemens als Verfasser. Der Brief hat jedoch apostolische Art und soll um keinen Preis aus dem Kanon entfernt werden; „quis porro eam composuerit, non magnopere curandum est.“[4]) Der zweite Petrusbrief ist, wie sich aus seinem Stil ergibt, wahrscheinlich nicht von Petrus geschrieben, sondern im Auftrag des hochbetagten Petrus von einem seiner Schüler; aber er zeigt sich apostolischen Geistes voll.[5]) Der Jakobusbrief enthält nichts, was eines Apostels unwürdig wäre; es besteht daher kein Grund, ihn abzulehnen.[6]) Der Judasbrief ist vielleicht von einem andern geschrieben.[7]) Die Apokalypse hat Calvin überhaupt nicht kommentiert; er soll mündlich geäußert haben, dieses dunkle Buch sei ihm

---

[1]) Werke II, 1, 169 f. — [2]) Werke II, 1, 174 f.
[3]) Werke VI, 2, 291 f. — [4]) Comm. in N. T. ed. Tholuck VI, 380.
[5]) Ebendas. VII, 77, 105. — [6]) Ebendas. VII, 167.
[7]) Ebendas. VII, 216.

unverständlich. Auch sein Nachfolger Th. Beza erinnert sich noch, daß der Hebräerbrief vielleicht nicht von Paulus, die Apokalypse vielleicht von Johannes Markus stamme. Aber der Kampf gegen die katholische Kirche, welche in der vierten Session des Konzils zu Trient (1546) Schrift und Tradition einander gleichgestellt und ein Verzeichnis der biblischen Bücher mit Einschluß der alttestamentlichen Apokryphen aufgestellt hatte, schien gebieterisch zu verlangen, daß auch protestantischerseits die als einzige Richtschnur der Wahrheit erkannte Schrift genau umschrieben, und über die Frage der Antilegomena zur Tagesordnung übergegangen werde. Daher zählt die Confessio Gallicana (1559) alle 27 Bücher des traditionellen Neuen Testaments als kanonische Bücher im Unterschied von allen andern libri ecclesiastici auf (Art. 3. 4), und die Confessio Belgica (1562) nennt dieselben 27 Bücher als libri canonici, quibus nihil opponi potest, und deren ganzer Inhalt geglaubt wird, während aus den alttestamentlichen Apokryphen keine Lehre begründet werden darf (Art. 4—6). Seitdem bildete die gleiche und unantastbare Autorität aller neutestamentlichen Bücher Trotz den Bedenken eines Hugo Grotius gegen die Antilegomena eines der Unterscheidungszeichen der reformierten Kirche gegenüber der lutherischen. Sie half mit der Inspirationslehre zusammen den Boden bereiten, auf dem noch 1675 die unglückliche helvetische Konsensformel entstehen konnte; sie forderte aber auch den erfolgreichen Widerspruch der Katholiken heraus, welche sich die Gelegenheit nicht entgehen ließen, das gelehrte Wissen von der Geschichte des Kanons gegen das protestantische Schriftprinzip ins Feld zu führen. Sixtus von Siena und Robert Bellarmin nannten unbeschadet ihres Gehorsams gegen die tridentinischen Beschlüsse die sieben Antilegomena gelegentlich wieder Schriften zweiten Ranges, und der Oratorianer Richard Simon († 1712) konnte die Bedenken gegen dieselben um so lauter geltend machen, als ihm ihre Kanonizität ganz abgesehen von der Autorfrage durch das Urteil der Kirche feststand, und seine Resultate vorsichtig formuliert waren, während eine glänzende Sachkenntnis auf dem Gebiet der Text- und

Literaturgeschichte seinen Ausführungen weit über seine Kirche hinaus Gewicht gab. So waren zur Zeit Ludwigs XIV. gleichsam die Rollen vertauscht: die Ahnung des wahren Hergangs war im katholischen, die ängstliche Wahrung der Tradition um des mißverstandenen Schriftprinzips willen im protestantischen Lager zu finden.

Nun trat aber seit dem Ende des 17. Jahrhunderts der katholischen wie der orthodox-protestantischen Anschauung vom Kanon die deistische Aufklärung entgegen, welche im deutschen Rationalismus ihre tüchtigste wissenschaftliche Ausprägung gefunden hat. Wie der Deismus überhaupt den ursprünglichen Kern des Christentums und aller andern Religionen in den höchsten Vernunftwahrheiten fand, alles andre und namentlich alles Wunderbare dagegen für spätere Zutat der Priester erklärte, so erwuchs ihm auch die Aufgabe zu zeigen, daß die Bibel gegen die Kritik ihres Inhalts nicht durch irgend einen übernatürlichen Charakter geschützt, sondern auf natürlichem Weg entstanden sei wie andre Schriftsammlungen auch. Der irische Deist John Toland, dessen Schrift „Das Christentum nicht geheimnisvoll" (1696) so großes Aufsehen erregte, ließ einige Jahre später in seiner Biographie John Miltons die Bemerkung fallen, es seien gewiß in den ältesten Zeiten unter dem Namen Christi und der Apostel viele untergeschobene Schriften veröffentlicht worden und in Gebrauch gekommen. Darüber zur Rede gestellt, behauptete er in seiner Schrift „Amyntor" (1699), er habe nicht die neutestamentlichen Schriften, sondern die Apostolischen Väter und die neutestamentlichen Pseudepigraphen gemeint; er kündigte aber zugleich eine neue und „ehrliche" Geschichte des neutestamentlichen Kanons an, wie noch keine erschienen sei. Dieselbe ist nicht erschienen, weil der bizarre, sensationsbedürftige Toland nicht der Mann war, sie zu schreiben. Aber die Aufgabe fiel einem Größern zu, dem deutschen Theologen Joh. Sal. Semler in Halle († 1791), unter dessen vielen, zum Teil allzu rasch hingeworfenen Schriften die „Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon" wohl die folgenreichste geworden ist. Semler unterschied zwischen der Religion, welche ihm eine praktische

Angelegenheit des Gemüts war, und dem lehrhaften Ausdruck derselben, welcher mit mancherlei Mißverständnissen und Zeitvorstellungen behaftet sei. So fand er auch in der Heiligen Schrift neben ewiger Wahrheit manche bloß historisch wertvolle Stücke und suchte nun im Anschluß an R. Simon zu zeigen, wie der neutestamentliche Kanon geschichtlich entstanden sei nicht als ein Werk aus Einem Guß, sondern als ein Werk des beginnenden Katholizismus, in dem sich ältere Gegensätze spiegeln, nicht aus lauter authentischen Schriften, sondern unter Beimischung von unechten wie der Apokalypse und dem ersten Petrusbrief. So zeigte er historisch-kritisch, daß nicht alle neutestamentlichen Bücher von jeher Autorität gehabt haben, und daß überhaupt zwischen Bibel und Wort Gottes zu unterscheiden sei. Die von Semler gewiesenen Wege wurden von Michaelis, Eichhorn u. a. weiter verfolgt. Lessings vielversprechender Versuch, in einer „Historischen Einleitung in die Offenbarung Johannis“ zu zeigen, daß „der Kanon sämtlicher Schriften des Neuen Testaments wie aufs Geratewohl ohne allen Plan durch den Eifer einzelner Glieder zustande gekommen sei,“ [1]) ist nicht über einen Anfang hinaus gediehen.

Das 19. Jahrhundert ist durch Schleiermacher und De Wette über den Rationalismus hinausgeschritten, hat aber das Berechtigte an seiner Kritik des Neuen Testaments zu verwerten und zu vertiefen gesucht. Die theologische Arbeit richtete sich in erster Linie auf die einzelnen Bücher, ihre Autorschaft und Entstehungszeit, und eine Schrift um die andre mußte die Frage nach ihrer Echtheit und apostolischen Herkunft an sich herantreten lassen. Die Antwort fiel oft verneinend aus; hatte Schleiermacher erst Einen paulinischen Brief angezweifelt und das Johannesevangelium mit Wärme verteidigt, so fielen für De Wette schon fünf Paulinen weg, und F. Chr. Baur ließ vom ganzen Neuen Testament nur die vier Hauptbriefe des Paulus und die Apokalypse als Apostelschriften stehen, weil er nur in ihnen den urchristlichen Kampf zwischen

---

[1]) Theol. Schriften, hrsg. von Chr. Groß, IV, 243 f.

Judaismus und Paulinismus, auf welchem seine ganze Geschichtskonstruktion sich aufbaute, unabgeschwächt vorfand. Durch diese Einzeluntersuchungen rückte auch die gesamte Vorstellung vom Kanon unmerklich in ein andres Licht. Es war nicht an der alten Anschauung festzuhalten, daß der Kanon in seinem ganzen Umfang das Erbe der Apostelzeit und ihrer einzigartigen Geistesfülle sei; die Versuche von Katholiken wie Hug und Protestanten wie v. Hofmann und Grau, einen wenigstens analogen Kanonbegriff in neuerer Gestalt festzuhalten, konnten ebensowenig Erfolg haben wie der Versuch von Philippi, Kahnis und andern Lutheranern, mit der erneuerten Unterscheidung von Antilegomena im Kanon auszukommen. Vielmehr sah man sich gezwungen, im Neuen Testament nicht mehr und nicht weniger als die Literatur des Urchristentums zu erblicken, soweit sie uns erhalten geblieben ist, das klassische Denkmal der Ursprungszeit, welches durch die Kraft und Frische der in ihm zutage tretenden religiösen Impulse für alle Zeiten vorbildlich und normativ bleibt, aber nicht in gesetzlich-ausschließlichem Sinn, sondern so, daß auch die seitherigen ihm entsprechenden Manifestationen des christlichen Geistes in der Geschichte der Kirche uns zu einem Worte Gottes werden können. Bei dieser Auffassung konnte es niemandem einfallen, an dem äußern Bestand des neutestamentlichen Kanons rütteln zu wollen; aber man sagte sich, wie Luther es seinen Zeitgenossen gesagt hatte, daß die einzelnen Teile des Kanons, ganz abgesehen von ihrer altkirchlichen Bezeugung, von verschiedenem religiösem Wert für den Christen sind, und daß es gilt, zu Christus als dem Inhalt des Neuen Testaments ein persönliches Verhältnis zu gewinnen, nicht bloß das Verhältnis früherer Generationen zu ihm als äußerlich für uns autoritativ anzuerkennen.

Eine Weile konnte es scheinen, als wenn diese Erweichung des Kanonbegriffs zu einer völligen Entwertung und Beseitigung desselben führen müßte. Allein der Gang der Einzelforschung hat zu einem andern Resultat geführt. Nachdem die Schule Baurs jahrzehntelang mit ihrer Tendenzenkritik das literarische Feld beherrscht hatte, trat

auf der einen Seite durch Bruno Bauer, Loman und Steck eine Verschärfung ihres Standpunkts ein, bei welcher keine einzige neutestamentliche Schrift authentisch blieb, und der Forschung jeder tragfähige Boden im ersten Jahrhundert entzogen wurde, — auf der andern Seite eine Ernüchterung, welche durch Namen wie Hilgenfeld, H. Holtzmann, Weizsäcker, namentlich aber Ritschl und Harnack charakterisiert wird. Nachdem Ritschl die Grundthese der Tübinger Schule von der Entwicklung des Urchristentums aus dem Gegensatz zur Einigung erschüttert und die Person Jesu in den Vordergrund gestellt hatte, hat Harnack am Ende des 19. Jahrhunderts die Behauptung wagen dürfen, die Zeit sei vorüber, in der man die älteste christliche Literatur einschließlich des Neuen Testaments als ein Gewebe von Täuschungen und Fälschungen beurteilen zu müssen meinte; sie sei vielmehr in den Hauptpunkten und in den meisten Einzelheiten, literarhistorisch betrachtet, wahrhaftig und zuverlässig.[1] Die „rückläufige Bewegung zur Tradition", welche er damit konstatiert hat, ist namentlich von der Beachtung ausgegangen, welche die Persönlichkeit Jesu sich durch alle zum Teil leidenschaftlichen Leben-Jesu-Kämpfe des 19. Jahrhunderts hindurch erzwungen hat. Auch wer den Scharfsinn eines Holsten, Volkmar, Pfleiderer, voll auf sich wirken ließ, fand doch in den Wirkungen, die von Jesus ausgegangen sind, immer wieder eine Mahnung, sich mit ihren Deduktionen nicht zufrieden zu geben und den entgegengesetzten Darlegungen eines B. Weiß, F. Godet, Th. Zahn nicht jede Beachtung zu versagen. Dies hat dann auch auf die Wertschätzung des Neuen Testaments als ganzen Buches gewirkt. So vieles von den Aussagen der alten Dogmatiker über die Schrift und ihre Inspiration durch die neuere Forschung dahingefallen ist: dies Eine kann dem Neuen Testament niemand nehmen, daß wir in ihm und nur in ihm die Kunde von Jesus und von der Offenbarung Gottes in ihm haben. Wie weit der Einzelne das Zeugnis jedes einzelnen Schriftstellers annehmen und in sein Jesusbild aufnehmen will, das ist seine

[1] Gesch. der altchr. Lit. bis Eusebius II, 1 Vorr. VIII.

Sache; aber zu irgend einem Punkt des Neuen Testaments wird er doch stets zurückkehren, wenn die Not des Lebens ihn treibt, sich an Jesus aufzurichten aus seiner Unzulänglichkeit. Er wird immer wieder den Eindruck erhalten, daß hier Quellen der Kraft fließen, deren Reichtum weit über alles hinausgeht, was irgend eine Theorie des Christentums uns geben könnte, und je mehr er aus diesen Quellen schöpft, desto mehr wird er das Zeugnis der neutestamentlichen Schriftsteller gerade in seiner Mannigfaltigkeit liebgewinnen und des willkürlichen Auswählens müde werden; er wird die Synoptiker nicht im Gegensatz zu Paulus oder Johannes lesen, sondern ein gemeinsames Zeugnis aus den Worten Aller heraushören. Gerade in der heutigen Zeit mit der verwirrenden Fülle ihrer Eindrücke, Weltanschauungen und Bücher bedürfen wir eines „Kanon", einer gottgegebenen Richtschnur des Glaubens und Lebens, und wir haben ihn im Neuen Testament, wenn wir dasselbe in seiner vollen menschlich-geschichtlichen Wirklichkeit kennen und lieben lernen.

Dritter Hauptteil.

Der Text des Neuen Testaments.

---

§ 34. Die Handschriften.

S. S. 16 unten. — Gardthausen, Griechische Paläographie 1879. — Birt, Das antike Buchwesen 1882. — Gregory, Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments 1908.

Die Schriften des neutestamentlichen Kanons haben im Lauf der Jahrhunderte manche Veränderungen in bezug auf ihren Wortlaut erfahren. Wer sich mit irgend einer Stelle des Neuen Testaments wissenschaftlich auseinanderzusetzen hat, der muß sich vor allem klarmachen können, welches der authentische Wortlaut der Stelle sei, und dies ist nur möglich mit Hilfe der Textgeschichte. Der reichhaltige Stoff, welchen die Werke von Nestle, Gregory und v. Soden über dieses Gebiet enthalten, soll hier nur in dem Umfang dargestellt werden, der geeignet ist, das Interesse für die Textgeschichte des Neuen Testaments zu wecken und zu beleben.

Die Originale der neutestamentlichen Schriften sind sämtlich verloren, indem gerade der Eifer, mit dem sie gelesen und weitergegeben wurden, ihrer Existenz gefährlich wurde. Was Tertullian[1]) von den authentischen Briefen der Apostel sagt, welche in Korinth, Philippi, Thessalonich, Ephesus, Rom vorgelesen werden, das beruht nicht auf eigner Kenntnis, sondern ebensogut wie die Notiz von den apostolischen Lehrstühlen daselbst auf phantasie-

---

[1]) De praescr. 36.

voller Ausmalung der Theorie von der apostolischen Lehrtradition. Spätere Aussagen über angebliche Originalien des Matthäus (auf Cypern), Markus (in Venedig), Johannes (in Ephesus) haben vollends nur Legendenwert. Dagegen sind frühzeitig von den Autographen Abschriften (ἀντίγραφα) gemacht worden, und als später die Evangelien, die Briefe des Paulus etc. gesammelt wurden, hat man die zusammengehörigen Schriften auch zusammen abgeschrieben. So entstanden Evangelienhandschriften, Paulushandschriften, Handschriften der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe, Apokalypsenhandschriften; am häufigsten wurden die Evangelien, am seltensten die Apokalypse abgeschrieben. Man schrieb mit dem Schreibrohr (κάλαμος)[1]) und mit Rußtinte (μέλαν),[2]) und zwar in den ersten Jahrhunderten meist auf Papyrus, welcher aus dem Mark der namentlich in Ägypten häufigen Papyrusstaude bereitet wurde. Indem man die rechte Seite jedes Papyrusblattes (σελίς) an den linken Rand eines folgenden Blattes klebte, entstand ein Streifen von beliebiger Länge, welcher schließlich am rechten Ende an einen Stab befestigt und um diesen gerollt wurde; so entstand der τόμος (das volumen), welcher in einer Kapsel (φαινόλης)[3]) aufbewahrt wurde. Weil aber das Lesen dieser nur auf der Vorderseite beschriebenen Papyrusstreifen unbequem, und ihr Material wenig haltbar war, schrieb man seit dem dritten Jahrhundert lieber auf Tierhäute (διφθέραι), auf Pergament,[4]) welches in Lagen von drei oder vier Blättern (terniones, quaterniones) geheftet einen Codex (τεῦχος) ergab, sei es einen Folianten oder ein Buch von geringerer Größe. Der Bischof Euzoius von Cäsarea ließ in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts die übel mitgenommene Bibliothek des Origenes und Pamphilus von den Papyrusrollen auf Pergamentcodices abschreiben, um sie zu retten.[5]) Wohl aus derselben Bibliothek hat Eusebius von Cäsarea auf Befehl Konstantins durch Schönschreiber fünfzig Bibelhandschriften auf Pergament herstellen lassen, welche den Kirchen Konstantinopels

---

[1]) 3. Joh. 13. — [2]) 2. Kor. 3, 3. — [3]) 2. Tim. 4, 13.
[4]) μεμβράναι 2. Tim. 4, 13. — [5]) Hieronymus de vir. ill. 113.

überwiesen wurden.[1]) Athanasius ließ für den Kaiser Constans während seines Aufenthalts in Rom „Codices der heiligen Schriften“ herstellen. Reiche Leute ließen sich Codices mit Gold- und Silberschrift, auf Purpurpergament, mit reichverzierten Einbanddeckeln und Abbildungen anfertigen; wem dagegen schon das gewöhnliche Pergament zu teuer war, der ließ auf einem schon vorhandenen Codex die Schrift abkratzen und einen neuen Text hinschreiben; so entstanden die Palimpseste (codices rescripti), deren ursprüngliche Schrift oft nur durch chemische Mittel wieder lesbar zu machen ist. Das Papier (Baumwollen- und Linnenpapier) erscheint erst seit dem achten Jahrhundert, wo es von China her eingeführt wurde, als Material von Handschriften.

In bezug auf die Schriftart werden die Uncialhandschriften von den Minuskel-(Kursiv-)handschriften unterschieden. Die Uncialhandschriften, welche im allgemeinen die ältere Schreibweise darstellen, sind in aufrechten, etwa zollgroßen (uncialis von uncia = Zoll), getrennten Buchstaben geschrieben, und zwar in 2—4 nebeneinander stehenden Kolumnen. Innerhalb derselben läuft die Schrift in Zeilen von sehr ungleicher Länge als scriptio continua; sie hat in den ältern Uncialen weder Akzente, noch Spiritus, noch Interpunktionszeichen und bricht am Schluß der Zeile oft mitten in einem Worte ab. Auch enthält sie zahlreiche Abkürzungen wie $\overline{IC}$ = Ἰησοῦς, ΘC = θεός, $\overline{KC}$ = κύριος, $\overline{ΠΝΑ}$ = πνεῦμα, $\overline{YC}$ = υἱός, $\overline{XC}$ = Χριστός, $\overline{ΙΛΗΜ}$ = Ἱερουσαλήμ, so daß das Vorlesen aus einem solchen Codex einen mit dem Schriftinhalt wohlvertrauten Lektor erforderte. Manche Codices sind nachträglich durchkorrigiert worden; aber auch die Korrektoren mußten sich wieder Berichtigungen gefallen lassen; so steht im Cod. B (S. 424) ursprünglich in Hebr. 1, 3 die unrichtige Lesart φανερῶν statt φέρων; die Hand eines Korrektors hat αν ausradiert; aber ein noch Späterer hat φανερῶν hergestellt und dazugeschrieben: „Unwissender Bösewicht! laß das Alte stehen, ändre nichts daran!“ Einzelne Uncialen sind zweisprachig (Graeco-Latini), indem

[1]) Vita Constant. IV, 36 f.

sie neben dem griechischen Text oder zwischen den Zeilen desselben die lateinische Übersetzung enthalten. Man zählt ca. 160 Uncialhandschriften, die aber fast alle unvollständig sind; dazu kommen 14 Uncialpapyri, darunter einige von höchstem Alter.

Seit dem neunten Jahrhundert kommen Handschriften in *Kursivschrift* hinzu, welche aus dem Bedürfnis entstanden ist, jedes Wort in Einem Zug zu schreiben und Raum zu ersparen; daher werden auch die Buchstaben kleiner, und die Abkürzungen häufiger; Akzente und Spiritus werden beigefügt. Die Minuskelhandschriften sind erst in neuester Zeit (namentlich durch Gregory, v. Soden und seine Mitarbeiter) planmäßig aufgesucht und erforscht worden; ihre Anzahl beträgt ca. 2300. Obwohl sie im allgemeinen jünger sind als die Uncialen, enthalten sie doch gelegentlich wertvolle alte Lesarten, die sich auch in Uncialen oder alten Übersetzungen finden. Neben ihnen kommen auch die *Lektionarien* (kirchlichen Vorlesebücher) in Betracht, welche nur die kirchlichen Perikopen enthalten, seien es die evangelischen (evangeliaria) oder die apostolischen (praxapostoli); die Apokalypse ist für diesen Zweck nicht verwendet worden. Die Lektionarien sind teils in Uncial- teils in Minuskelschrift geschrieben; bis jetzt sind etwa 1560 bekannt geworden; die ältesten stammen aus dem sechsten Jahrhundert. Die in ihnen enthaltenen Lesestücke finden sich öfter auch in den eigentlichen Bibelhandschriften durch Buchstaben markiert.

Außer dem Schrifttext enthalten die Handschriften gewöhnlich auch kürzere oder längere *Einleitungen* und *Nachschriften* mit Angaben über die Abfassungsverhältnisse des Buches: Verfasser, Entstehungszeit, Ort der Abfassung. Zur Orientierung über den Inhalt dient die Einteilung in Kapitel (κεφάλαια), welchen Inhaltsangaben (argumenta, breves, τίτλα) vorangehen. Die Kapitel wurden in Unterabteilungen (ὑποδιαιρέσεις) zerlegt, und diese wieder in *Sinnzeilen* (κῶλα, στίχοι), an deren Schluß abzubrechen war. Nach der Anzahl der Stichen wurde die Länge und der Kaufpreis eines Buches berechnet; daher finden sich häufig stichometrische Angaben in den Nach-

schriften, und stichometrische Kanonverzeichnisse. Einem Diakon Euthalius, welchen die spätere Überlieferung mit dem gleichnamigen Bischof von Sulke auf Sardinien im 7. Jahrhundert verwechselt, wird eine Bearbeitung der Briefe und der Apostelgeschichte zugeschrieben, welche dem Leser durch Vorrede, Kapitelüberschriften, Zitatenverzeichnisse und stichische Anordnung das Verständnis zu erleichtern sucht und wahrscheinlich im vierten Jahrhundert entstanden ist. Exegetischen Zwecken diente die Arbeit des Alexandriners Ammonius im dritten Jahrhundert, welcher dem Text des Matthäus die Parallelstellen der andern Evangelien beisetzte und so in andrer Weise als Tatian ein „Diatessaron“ herstellte. Eusebius von Cäsarea stellte statt dessen zehn Canones auf,[1]) welche auf einer durchgeführten Numerierung der Sinnabschnitte in den vier Evangelien beruhen. Der erste Kanon enthält die nebeneinandergestellten Perikopenzahlen der Abschnitte, welche alle vier Evangelien gemeinsam haben, der zweite die Zahlen der dem Matthäus, Markus, Lukas gemeinsamen Abschnitte, und so fort bis zum zehnten Kanon, welcher die nur in Einem Evangelium vorhandnen Abschnitte notiert. Im Evangelientext erhält jeder Abschnitt neben seiner Nummer eine rote Zahl, welche angibt, zu welchem Kanon er gehört, und aus diesem lassen sich dann die Parallelstellen finden. Auch diese eusebianischen Zahlen finden sich oft in Handschriften. Wieder andrer Art sind die Canones des Priscillianus zu den paulinischen Briefen; hier sind die Hauptwahrheiten des Christentums unter 90 Titel gebracht, und jedem derselben ist eine Reihe von Nummern beigefügt, die sich auf Briefabschnitte beziehen, welche als Testimonia für die betreffende Lehre aufgeschlagen werden können. Unsre heutige Kapiteleinteilung wurde erst im 13. Jahrhundert durch den Engländer Stephan Langton angefertigt, unsre Verseinteilung erst 1551 durch Robert Stephanus, durch welchen auch die Unsitte aufkam, das Neue Testament in abgesetzten Versen zu drucken, was dem Verständnis des Zusammenhangs Abbruch tut.

---

[1]) Brief an Karpianus bei Tischendorf, N. T. Gr. ed. VIII maj. Vol. III p. 143 f., oder bei Gregory, Textkritik des N. T. S. 861 f.

Seit dem 18. Jahrhundert (Wettstein) werden die Uncialhandschriften mit großen Buchstaben des lateinischen (später auch des griechischen und hebräischen) Alphabetes bezeichnet, die Minuskeln dagegen numeriert. Ob der Versuch v. Sodens, eine völlig neue Numerierung mit gleichzeitiger Andeutung des Inhalts und der Entstehungszeit einzuführen, oder die weniger komplizierten Vorschläge Gregorys[1]) und Nestles[2]) sich durchsetzen werden, bleibt abzuwarten. Sie sind namentlich durch den Übelstand veranlaßt worden, daß bei der bisherigen Weise oft dieselbe Bezeichnung verschiedenen Handschriften gilt, je nachdem es sich um Evangelien, Paulinen, katholische Briefe oder Apokalypse handelt. So bedeutet z. B. B für die Apokalypse nicht den Vaticanus = δ 1 (s. unten), sondern einen Codex aus dem zehnten Jahrhundert in Rom = α 1070, der auch mit Q bezeichnet wird.

Die wichtigsten Uncialhandschriften sind folgende:

א (bei v. Soden δ 2) Codex Sinaiticus, 1859 von Tischendorf im Katharinenkloster am Sinai entdeckt, jetzt in Petersburg, das ganze Neue Testament mit dem Barnabasbrief und dem größten Teil des Pastor Hermae enthaltend samt den Canones des Eusebius und Korrekturen von sieben verschiedenen Händen; geschrieben im vierten oder fünften Jahrhundert.

A (δ 4), Alexandrinus, 1628 von dem Patriarchen Cyrillus Lukaris an Karl I. von England gesandt, jetzt in London, das Neue Testament nicht ganz vollständig enthaltend samt dem ersten und einem Teil des zweiten Clemensbriefs; geschrieben im fünften Jahrhundert wahrscheinlich in Ägypten.

B (δ 1), Vaticanus, in Rom, das Neue Testament bis Hebr. 9, 14 enthaltend, wahrscheinlich aus den Kreisen des Athanasius in Agypten stammend, von zwei Korrektoren durchgegangen; geschrieben im vierten Jahrhundert.

C (δ 3), Ephraemi, ein Palimpsest, indem über den Bibeltext später Traktate des Ephraem Syrus in griechischer

---

[1]) Die griechischen Handschriften des N. T. 1908.

[2]) Einführung in das griechische N. T.[3] S. 57 f.

Sprache geschrieben wurden; Stücke des ganzen Neuen Testaments enthaltend, wahrscheinlich ebenfalls ägyptischer Herkunft, jetzt in Paris; aus dem fünften Jahrhundert.

D (δ 5), Cantabrigiensis, aus Lyon stammend und irgendwie mit Irenäus zusammenhängend, von Theodor Beza nach Cambridge geschenkt, wo er noch aufbewahrt wird, griechisch und lateinisch, die Evangelien und die Apostelgeschichte enthaltend, von 9 Korrektoren bearbeitet; aus dem sechsten Jahrhundert.

D 2 (α 1026), Claromontanus, in Paris, die 14 paulinischen Briefe enthaltend, griechisch und lateinisch, von 9 Korrektoren durchgesehen; aus dem sechsten Jahrhundert.

E (ε 55), Basiliensis, in Basel, die Evangelien enthaltend; aus dem achten Jahrhundert.

E 2 (α 1001), Laudianus, in Oxford, griechisch und lateinisch, die Apostelgeschichte enthaltend, von drei Korrektoren bearbeitet; aus dem siebenten Jahrhundert.

F (ε 86), Boreelianus, in Utrecht, die Evangelien enthaltend; aus dem neunten Jahrhundert.

F 2 (α 1029), Augiensis, in Cambridge, griechisch und lateinisch, die paulinischen Briefe ohne den Hebräerbrief enthaltend; aus dem neunten Jahrhundert.

G (ε 87), Seidelianus, in London, die Evangelien enthaltend; aus dem zehnten Jahrhundert.

G 2 (α 1028), Boernerianus, in Dresden, griechisch und lateinisch, die paulinischen Briefe ohne den Hebräerbrief enthaltend, nahe verwandt mit F 2; aus dem neunten Jahrhundert.

H 2 (α 1022), Euthalianus, vom Berg Athos, nur zum kleinern Teil und an sieben verschiedenen Orten erhalten, die paulinischen Briefe enthaltend, von Euthalius (oder Evagrius) nach einem von Pamphilus geschriebenen Exemplar zu Cäsarea in Sinnzeilen geschrieben; aus dem sechsten Jahrhundert.

J in Detroit, aus Ägypten, 1907 von Freer erworben, Teile der Paulinen enthaltend; aus dem fünften Jahrhundert.

K (ε 71), Cyprius, in Paris, die Evangelien enthaltend; aus dem neunten Jahrhundert.

K 2 (I 1) in Moskau, die paulinischen und katholischen Briefe enthaltend; aus dem neunten Jahrhundert.

L (ε 56) in Paris, die Evangelien enthaltend; aus dem achten Jahrhundert.

L 2 (α 5), Angelicus, in Rom, enthaltend die Apostelgeschichte (größtenteils), die katholischen und paulinischen Briefe; aus dem neunten Jahrhundert.

M (ε 72), Campianus, in Paris, die Evangelien enthaltend; aus dem neunten Jahrhundert.

N (ε 19), Purpureus, aus Patmos, in Petersburg, die Evangelien enthaltend, auf Purpurgrund mit Silberschrift geschrieben; aus dem sechsten Jahrhundert.

O (ε 21) in Paris, Matthäus enthaltend, Purpurhandschrift aus dem sechsten Jahrhundert.

P (ε 33), Palimpsest aus Bobbio, in Wolfenbüttel, die Evangelien enthaltend; aus dem sechsten Jahrhundert.

P 2 (α 3), Porfirianus, aus Kiew, in Petersburg, enthaltend die Apostelgeschichte, die Briefe und die Apokalypse; aus dem neunten Jahrhundert.

R (ε 22) in London, Palimpsest mit Lukastext; aus dem sechsten Jahrhundert.

Δ (ε 76), Sangallensis, die Evangelien enthaltend, mit lateinischem Interlineartext; aus dem neunten Jahrhundert.

Σ (ε 18), Rossanensis, von v. Gebhardt und Harnack 1879 in Calabrien entdeckt, die Evangelien enthaltend, auf Purpurgrund mit Silberschrift und Miniaturen; aus dem sechsten Jahrhundert.

Φ (ε 17), Beratinus, 1885 von Batiffol in Albanien entdeckt, auf Purpurgrund mit Silberschrift, Matthäus und Markus enthaltend; aus dem sechsten Jahrhundert.

Unter den Minuskelhandschriften sind hervorzuheben die Evangeliencod. 1. 2. 3 (1 und 2 in Basel), welche Erasmus zu seiner Ausgabe des griechischen Neuen Testaments benützt hat, ferner die Evangeliencod. 157 und 700 wegen ihres an Marcion erinnernden Textes; Cod. 33 und 579 wegen ihrer Verwandtschaft mit Tatian; Cod. 13. 69. 124. 346. 543. 713. 788. 826. 828, welche die sogenannte Ferrargruppe bilden und aus Sizilien oder Kalabrien zu stammen scheinen. Sie stimmen darin überein, daß sie

die Erzählung von der Ehebrecherin nicht hinter Joh. 7, 52, sondern hinter Luk. 21, 38, und die Erzählung von dem Engel in Gethsemane nicht hinter Luk. 22, 42, sondern hinter Matth. 26, 39 bringen; auch berühren sie sich vielfach mit der syrischen Textüberlieferung.

§ 35. Die Übersetzungen und die Zitate.

Merx, Die vier kanon. Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Text 1897 f. — Holzhey, Der neuentdeckte Syr. Sin. untersucht 1896. — Hjelt, Die altsyr. Evangelienübers. und Tatians Diatessaron 1903. — Burkitt, Evangelion da-Mepharreshe 1904. — Vogels, Die Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis 1910. — Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron 1911. — Rönsch, Itala und Vulgata² 1875. — Hans v. Soden, Das latein. N. T. in Afrika zur Zeit Cyprians 1909. — Wordsworth und White, N. T. Domini nostri J. Christi sec. edit. S. Hieronymi 1889 f.

Neben den griechischen Handschriften des Neuen Testaments sind als Quelle unsrer Kenntnis des Textes die Übersetzungen wichtig, welche seit dem zweiten Jahrhundert entstanden sind. Die erste Stelle unter ihnen gebührt den syrischen Übersetzungen sowohl um ihres Alters willen, als wegen ihrer Sprache, die uns bis nahe an den originalen Wortlaut der stammverwandten aramäischen Sprache Jesu hinführt. Während in Antiochien die griechische Sprache dominierte, ist sehr wahrscheinlich die Kirche von Edessa, welche um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden ist, der Ursprungsort der syrischen Übersetzung geworden, auf welche schon Hegesipp[1]) gelegentlich anspielt. Die neuern Forschungen deutscher und englischer Gelehrter haben auf die Vermutung geführt, daß das Diatessaron Tatians (c. 175; s. S. 355), dessen Text große Verwandtschaft mit Cod. D und der Vetus Latina zeigt und wahrscheinlich von Rom mitgebracht wurde, das früheste syrische Evangelienbuch jener morgenländischen Grenzgebiete gewesen ist; die dankbare Pietät hat es daher bis in den Anfang des fünften Jahrhunderts bei vielen Gemeinden unter dem Namen „Evangelium der Gemischten" im Gebrauch erhalten. Als aber im benachbarten

[1]) Eus. Kg. IV, 22, 8.

römisch-griechischen Syrien der Vierevangelienkanon sich durchsetzte, begann man auch in Ostsyrien das Bedürfnis einer Übersetzung der getrennten Evangelien zu spüren, zumal da Tatian, der Urheber des Diatessaron, im Ruf häretischer Anschauungen gestorben war. Das älteste Denkmal der Übersetzungstätigkeit nach Tatian ist wohl der Evangelientext, welchen Agnes S. Lewis 1892 im Codex Syrus Sinaiticus (Ss), einem Palimpsest des Katharinenklosters am Sinai entdeckt und zusammen mit ihrer Schwester Margaret D. Gibson und den Gelehrten Bensly, Burkitt und Harris herausgegeben hat. Der Codex stammt aus dem vierten oder fünften Jahrhundert; aber der Text, den er enthält, zeugt von einer so freien Behandlung des Wortlauts, daß er der Zeit angehören muß, in welcher die einzelnen Evangelien noch nicht kanonische Geltung besaßen, sondern dieselbe erst allmählich gegenüber dem Diatessaron erkämpften, also dem zweiten bis dritten Jahrhundert. Die Evangelien sind schwerlich von einer und derselben Hand übersetzt; daher ist der Wert der einzelnen Lesarten kein gleichmäßiger. Neben sehr altertümlichen wie Matth. 1, 16 (Joseph zeugte Jesus); 27, 16 (Jesus Barabbas); Luk. 2, 5 (mit seinem Weibe Maria); Joh. 1, 34 (der Auserwählte Gottes) finden sich solche von jüngerer Herkunft wie Matth. 10, 4 (Judas des Jakobus Sohn); 27, 9 (Jeremias Name weggelassen); Luk. 10, 42 (starke Verkürzung der Antwort an Martha); Joh. 12, 14 (Sacharja genannt) etc. Wohl etwas jünger ist der Evangelientext des Syrus Curetonianus (Sc), welchen W. Cureton 1858 aus einer Handschrift eines nitrischen Klosters herausgegeben hat. Auch diese stammt aus dem fünften Jahrhundert: sie enthält aber vielfach Lesarten, welche den griechischen Handschriften näher stehen als die sinaitischen, z. B. Matth. 1, 16 „Joseph, mit welchem verlobt die Jungfrau Maria Jesus gebar, welcher Christus heißt“. Auch dieser Text zeigt viel Verwandtschaft mit dem abendländischen.[1]) Noch mehr Annäherung

[1]) Der katholische Gelehrte H. J. Vogels hat nachgewiesen, daß Tatians Diatessaron sowohl den griechischen, als auch den lateinischen Evangelientext des Cod. D. beeinflußt hat. Während Merx noch im Syrsin. den besten Evangelientext sah, den wir besitzen, hat Vogels

an die griechische Bibel zeigt die Peschitta (die „einfache“ Übersetzung), welche die offizielle syrische Übersetzung des Neuen Testaments geworden ist und früher irrtümlich in das erste oder zweite Jahrhundert gesetzt wurde, nun aber fast mit Sicherheit als das Werk des Bischofs Rabbula von Edessa (411—435) erkannt ist, das zur endgültigen Beseitigung des Diatessaron dienen sollte. Die Peschitta enthält alle neutestamentlichen Schriften außer 2. Petri, 2. und 3. Joh., Jakobus und der Apokalypse; letzteres Buch ist in der syrischen Kirche nur gesondert vom Kanon und in zwei verschiedenen Übersetzungen gelesen worden. Die vier Briefe wurden zuerst 508 n. Chr. durch den Chorepiskopen Polykarp im Auftrag des monophysitischen Bischofs Philoxenus (Xenaja) von Mabug ins Syrische übersetzt, und das ganze Neue Testament außer der Apokalypse durch Thomas von Heraklea 616 n. Chr. einer Revision mit pedantisch genauem Anschluß an den griechischen Wortlaut unterzogen; auch diese „charklensische“ Übersetzung (Syra posterior) enthält überraschende Parallelen zum abendländischen Text. Eine Abzweigung von der syrischen Übersetzung ist die syropalästinische (Sh), von der die Evangelien nach einer römischen Handschrift 1861 veröffentlicht worden sind; seither haben sich auch im Sinaikloster und anderwärts Stücke davon gefunden, um deren Veröffentlichung Agnes S. Lewis sich besonders verdient gemacht hat. Dagegen hat sich die Annahme einer besondern „karkaphischen“ Übersetzung als ein Irrtum herausgestellt.

Unter den sonstigen orientalischen Übersetzungen sind die ägyptischen besonders wichtig, welche früher sämtlich als „koptische“ bezeichnet wurden, jetzt dagegen als drei Versionen verschiedener Herkunft unterschieden werden: die sahidische (oberägyptische, auch thebaische genannt, aus dem dritten Jahrhundert), welche sich auffallend mit

(nachdem dies Baethgen schon 1885 für Syrcur behauptet hatte) den Nachweis gebracht, daß die syra vetus bei ihrer Entstehung ebenfalls unter bestimmendstem Einfluß von Tatians Evangelienharmonie gestanden habe. Syrcur reicht dabei näher an Tatian heran, während in Syrsin die Harmonisierung schon mehr ausgemerzt ist.

dem abendländischen Text berührt; die fajumische (mittelägyptische, früher basmurische genannt, nur spärlich erhalten), und die bohairische (unterägyptische, früher memphitische genannt, seit dem vierten Jahrhundert entstanden), welche große Verwandtschaft mit dem Text der alexandrinischen Theologen zeigt. Dasselbe gilt von der äthiopischen Übersetzung der abessinischen Christen, welche dem Frumentius zugeschrieben wird, aber erst im fünften oder sechsten Jahrhundert entstanden zu sein scheint. Die armenische Übersetzung, für deren Verfasser Mesrob (5. Jahrhundert) gilt, ist aus dem Griechischen, nicht aus dem näherliegenden Syrischen geflossen und enthält die Apokalypse nicht; dieselbe fand erst ca. 1200 n. Chr. Aufnahme in die armenische Bibel. Die gotische Übersetzung schuf der Bischof Ulfila († 380) für sein neubekehrtes Volk im Anschluß an den Text der Kirche Konstantinopels; sein Evangelientext ist besonders im Codex argenteus (auf Purpur mit Silber geschrieben, aus dem sechsten Jahrhundert) zu Upsala erhalten. 1908 wurde in Ägypten ein Pergamentblatt gefunden, welches einer gotisch-lateinischen Handschrift angehört hat und zwei Lukastexte gotisch enthält. Stücke aus den paulinischen Briefen finden sich in dem Wolfenbüttler Codex Carolinus und in einem Mailänder Palimpsest aus dem sechsten Jahrhundert; von der Apostelgeschichte, den katholischen Briefen und der Apokalypse ist nichts erhalten. Von geringer Bedeutung für die Textgeschichte ist die georgische, persische, arabische und altslavische Übersetzung. Für die Erforschung der morgenländischen Übersetzungen sind namentlich die Arbeiten von P. de Lagarde bahnbrechend gewesen.

Wie im Orient die syrische, so reicht im Occident die lateinische Übersetzung des Neuen Testaments in die ersten Jahrhunderte der Kirche zurück. Wie die syrische Kirche durch Rabbula, so hat die abendländische durch Hieronymus ihre offiziell gewordene Übersetzung erhalten; aber dieselbe hat sich an ältere Übersetzungsversuche angeschlossen, deren Überreste unter den Gesamtnamen der Vetus Latina gefaßt werden. Früher wurden sie als

die „Itala“ bezeichnet im Anschluß an die Äußerung des Augustinus:[1]) „In ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae.“ Allein dieses Wort bezieht sich entweder nur auf einen Zweig der altlateinischen Übersetzung, den italischen im Unterschied vom afrikanischen, oder auf die in Rom entstandene neue Übersetzung des Hieronymus. Der Ursprung der Vetus Latina liegt noch völlig im Dunkeln.[2]) Wahrscheinlich ist sie (aber nicht auf einmal, sondern in einzelnen Teilen) in Afrika entstanden, während in Rom das Griechische bis ins dritte Jahrhundert Kirchensprache blieb. Ob Tertullian bereits eine lateinische Übersetzung des Neuen Testaments vor sich hatte, ist streitig; es ist wahrscheinlicher, daß er seine Zitate direkt aus dem Griechischen verschieden wiedergegeben hat. Dagegen muß in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts eine Übersetzung entstanden sein, welche uns dann bei Cyprian (namentlich in den Spruchreihen der Testimonia adv. Judaeos), bei Novatian und in den pseudocyprianischen Schriften de rebaptismate, de montibus Sina et Sion, de pascha computus etc. entgegentritt. Im vierten Jahrhundert war aber die Verschiedenheit der Texte so groß, daß Augustinus[3]) eine ganze Anzahl von Übersetzern in den verschiedenen Provinzen vermutet, die sich von alters her etwas leichthin am Neuen Testament versucht hätten. Richtiger hat wohl Hieronymus gesehen,[4]) welcher klagt, fast jede Handschrift enthalte einen andern Text, jedoch die Schuld teils bei ungeschickten Übersetzern, teils bei voreiligen Korrektoren, teils bei nachlässigen Abschreibern sucht. Dieses Urteil wird bestätigt durch die noch vorhandenen Überreste der Vetus Latina, die in ca. 40 Handschriften vorliegen. Am wichtigsten sind unter denselben der Codex Vercellensis (a, 4. Jahrh.), der Veronensis

[1]) De doctr. christ. II, 15.

[2]) Die Nachwirkungen eines altlateinischen Diatessarons im lateinischen Evangelientext des Cod. D. und in der gesamten übrigen vetus latina führen Vogels auf die Vermutung, daß dieses altlateinische Diatessaron den ersten Versuch darstelle, das Evangelium in das römische Gewand zu kleiden.

[3]) De doctr. christ. II, 11. — [4]) Praef. in Evv. ad Damasum.

(b, 4.—5. Jahrh.), der Colbertinus (c, 12. Jahrh.), der Palatinus (e, 4.—5. Jahrh.), der Claromontanus (h, 4.—5. Jahrh.), der Bobiensis (k, 5. Jahrh.), der Brixianus (f, 6. Jahrh.) und die Corbeienses (ff, 5. Jahrh.); aber auch kleinere Stücke wie die in St. Gallen, Chur und Bern gefundenen, und die griechisch-lateinischen Codices D E F G sind zu berücksichtigen. Dabei stellt sich heraus, daß in der Tat keine Handschrift mit der andern übereinstimmt, daß jedoch einige wie a b f mehr einen italischen, andre wie e h k mehr einen afrikanischen Typus wiedergeben. Ihre Sprache ist die lingua rustica, welche vom Volke gesprochen wurde und die Wurzel der romanischen Sprachen geworden ist, dieselbe, die uns auch im lateinischen Barnabas, Hermas, 4. Esra, Irenäus und in manchen Märtyrerakten entgegentritt. Die Übersetzung scheut die kühnsten neuen Wortbildungen (seminiverbius, alienispeculator, supervincere) nicht, um dem griechischen Wortlaut möglichst nahe zu bleiben; gerade dies macht sie aber wertvoll für die Untersuchung des Grundtextes. Die Vetus Latina ist durch P. Sabatier, Bianchini, E. Ranke, Rönsch, Burkitt u. a. zum Gegenstand eines aufmerksamen Studiums geworden, das immer wieder unbeachtet gebliebene Lesarten von höchster Altertümlichkeit zutage fördert.

Die störenden Differenzen in den Texten der Vetus Latina veranlaßten den Bischof Damasus von Rom, seinen Sekretär Hieronymus mit einer Revision des lateinischen Bibeltextes zu beauftragen. Hieronymus fand die Arbeit ehrenvoll, aber gefährlich, weil vorauszusehen sei, daß man ihn als Fälscher und Bibelverstörer verschreien werde. Er machte sich dennoch 382 ans Werk; weil aber die Sorge um seinen Ruf der Rechtgläubigkeit ihn nie verließ, und er die Anhänglichkeit der Laien an den altgewohnten Bibeltext kannte, so unternahm er nicht wie später beim Alten Testament eine Übersetzung aus dem Grundtext, sondern er berichtigte nur den Text der Vetus Latina nach griechischen Handschriften, soweit der Sinn es unbedingt verlangte.[1]) Dennoch erschien selbst dem Augustinus die (später Vulgata genannte) Übersetzung des Hieronymus

---

[1]) Praef. in Evv. ad Damasum.

allzu stark vom Herkömmlichen abweichend, und sie hatte große Mühe, neben der Vetus Latina aufzukommen, obwohl die Päpste für sie eintraten. Der ältere und der jüngere Text vermischten sich vielfach miteinander, so daß Kassiodorus, Alkuin, Theodulf, Lanfranc und andre Gelehrte sich intensiv mit der Reinigung des Textes beschäftigen mußten. Noch im 13. Jahrhundert klagt Roger Bako über die eingerissene Textverwilderung, und man suchte durch Correctoria biblica (Variantensammlungen mit Nachweis der richtigen Lesarten) Abhülfe zu schaffen. Das Konzil zu Trient erklärte 1546 den Text der Vulgata für den authentischen und verlangte einen korrekten Abdruck desselben. Er kam 1590 durch Sixtus V. in sehr unvollkommener Weise zustande; die Kirche mußte die verfehlte editio Sixtina schon 1592 durch die Clementina ersetzen, welche seither offizielle Geltung behalten hat. Unter den zahlreichen (über 2000) Handschriften der Vulgata sind die wichtigsten der Codex Fuldensis (6. Jahrh.), Forojuliensis (6. Jahrh.) Toletanus (8. Jahrh.) und Amiatinus (8. Jahrh.). Die Arbeiten von Martianay und Vallarsi, Delisle und S. Berger, Wordsworth und White haben die Geschichte der Vulgata und ihren Wert für die Erkenntnis des ihr zugrunde liegenden griechischen Textbestandes mannigfach aufgehellt.

Neben den Handschriften und Übersetzungen sind aber auch die Bibelzitate nicht zu übersehen, welche sich bei den Schriftstellern der ersten Jahrhunderte finden. Von der ältesten Zeit an ist über den Sinn und die Tragweite mancher neutestamentlichen Stellen lebhaft diskutiert worden; dabei mußte auch ihr Wortlaut ausdrücklich angeführt werden. Seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts finden sich Kommentare und Predigten über biblische Bücher, bald auch Sammlungen von Belegstellen für apologetische und katechetische Zwecke (Cyprians Testimonien, das sogenannte Speculum Augustini u. a.), später Katenen, d. h. Sammlungen patristischer Erklärungen, welche die Stelle eigner Entscheidungen des Schreibenden vertreten mußten. Alle diese Quellen können gelegentlich eine Textgestalt bieten, welche hinter die Zeit der ältesten erhaltenen Hand-

schriften zurückgeht. Schwierigkeiten bereitet aber der Umstand, daß der Text der Kirchenväter selbst noch erst zum kleinern Teil in kritisch gesicherter Gestalt vorliegt, und daß gerade ihre Zitate beständig der Abänderung durch Abschreiber unterworfen waren, die in der Bibel ihrer Zeit einen andern Wortlaut lasen. Volle Sicherheit besteht nur da, wo ein Schriftsteller mehrfach auf einen Wortlaut zurückkommt und denselben auch in der Diskussion mit Andersdenkenden verwertet. Am meisten Ausbeute gewähren die Autoren des zweiten, dritten und vierten Jahrhunderts, der Zeit bis zum Abschluß des Kanons; aber auch in spätern Kommentatoren und Dogmatikern bis tief ins Mittelalter hinein kann sich da und dort eine verirrte Notiz von großem Wert erhalten haben. Unter den griechischen Schriftstellern sind besonders ergiebig: im zweiten Jahrhundert Polykarp, Marcion, Justin, Irenäus, Theophilus von Antiochien; im dritten Jahrhundert Clemens Alex., Hippolytus, Origenes und Methodius; im vierten Jahrhundert Eusebius von Cäsarea, Athanasius, Cyrill von Jerusalem, die Apostolischen Konstitutionen, Basilius, Gregor von Nazianz, Didymus, Epiphanius, Chrysostomus; im fünften Jahrhundert Theodor von Mopsuestia, Cyrill von Alexandrien, Theodoret von Kyrrhus. Unter den lateinischen Autoren: im dritten Jahrhundert Tertullian, Cyprian und Novatian; im vierten Jahrhundert Laktanz, Hilarius, Lucifer von Calaris, Optatus von Mileve, Ambrosius, der sogenannte Ambrosiaster, Victorinus, Priscillianus, Pacianus, Philaster, Hieronymus, Rufinus; im fünften Jahrhundert Augustinus, Pelagius, Johannes Cassianus u. a. Unter den Syrern: Aphraates, Ephraem, Jakob von Nisibis, aber auch noch Jesudad, Dionysius Barsalibi und Gregor Barhebraeus im Mittelalter.

Aus den verschiedenen Lesarten der Handschriften Übersetzungen und Schriftsteller setzt sich der kritische Apparat zum Neuen Testament zusammen, welcher in seinen schlichten Angaben ein bedeutungsvolles Stück Kirchengeschichte enthält: die Veränderungen des Bibeltextes im Zusammenhang mit den Verschiedenheiten der Zeiten, der Orte und der dogmatischen Anschauungen.

---

§ 36. Die Schicksale des Textes.

Martin, Introduction à la critique textuelle du N. T. 1884 f. — Scrivener, A plain introduction to the criticism of the N. T.⁴ 1894. — Blass, Über die Textkritik im N. T. 1904. — Pott, Der Text des N. T. n. s. geschichtl. Entwicklung 1906.

Gerade die Wichtigkeit des Bibeltextes, seine Vervielfältigung für den Gebrauch der Gemeinden und das Interesse der Leser an seinem Inhalt brachte es mit sich, daß im einzelnen manches an dem Text geändert wurde, und zwar am meisten in der frühesten Zeit, in welcher noch kein Kanon des Neuen Testaments bestand, und daher der Wortlaut des Neuen Testaments noch nicht für ein unverletzliches Heiligtum galt. Celsus wirft den Christen vor, es gebe Leute unter ihnen, welche das Evangelium dreifach, vierfach und vielfach umprägen und umgestalten, um gegenüber Einwänden leichteres Spiel zu haben.[1]) Aber auch Dionysius von Korinth beklagt sich über solche, die mit den Evangelien leichtfertig umgehen, indem sie nach Belieben weglassen oder hinzufügen.[2]) Irenäus weiß von Veränderungen des Wortlautes, welche durch unabsichtliche Abweichungen der Abschreiber von den guten und alten Handschriften entstanden sein können,[3]) und Clemens Alex. kennt Leute, welche die Evangelien umändern (*μεταπιθέντες*).[4]) Origenes führt die große Verschiedenheit (*διαφωνία*) der Handschriften darauf zurück, daß teils Abschreiber unaufmerksam gewesen, teils willkürliche Verbesserungen angebracht worden, teils geradezu schlechte Lehren eingeschwärzt worden seien.[5]) Der Ambrosiaster beklagt sich besonders über die griechischen Christen, sie hätten nach menschlichen Meinungen den Text abgeändert und damit eine Menge von Abweichungen ihrer Handschriften untereinander verschuldet.[6]) Später glaubte man, daß besonders die Häretiker sich am Schrifttext vergriffen hätten: ein Marcion, welchem vorgeworfen wird, er habe das Lukasevangelium und die

---

[1]) Orig. c. Celsum II, 27. — [2]) Eus. Kgsch. IV, 23, 12.
[3]) Haer. IV, 33, 8; V, 30, 1. — [4]) Strom. IV, 6, 41.
[5]) In Matth. Tom. XV, 14. — [6]) Migne, Patrol. lat. 17, 100 f.

Briefe verstümmelt;[1]) ein Tatian, von welchem Eusebius behauptet, er habe die Briefe des Paulus vielfach stilistisch abgeändert;[2]) die Artemoniten, von welchen das „Kleine Labyrinth" (des Hippolytus?) sagt, daß sie die biblischen Bücher auf bloße Vermutungen hin korrigierten und dabei viele Streichungen vornahmen, welche dann von ihren Schülern gläubig adoptiert wurden, so daß keine ihrer Handschriften mit der andern zusammenstimmte;[3]) die Arianer, welche laut Ambrosius[4]) in Joh. 3, 6 die Worte „weil Gott Geist ist" gestrichen haben. Aber diese Worte sind ein abendländischer Zusatz, der in den griechischen Handschriften fehlt, und die Abweichungen Marcions vom kirchlichen Text sind vielfach nicht ohne Parallelen in Handschriften und Übersetzungen, z. B. wenn er Luk. 23, 2 beifügt *καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας*, oder wenn er Luk. 24, 37 *φάντασμα* statt *πνεῦμα* liest. Wenn die Häretiker Stellen änderten, so taten sie nur, was auch in der Kirche beim Abschreiben neutestamentlicher Bücher in aller Stille sehr oft geschehen ist, und zwar nicht in böswilliger Absicht, sondern aus Ehrfurcht vor den heiligen Texten, und um sie kirchlich brauchbarer zu machen.[5])

Veränderungen im Texte konnten fast unwillkürlich dadurch entstehen, daß man provinziale Wortformen in die der gewöhnlichen Schriftsprache übertrug, oder umgekehrt beim Schreiben in Dialektformen geriet. So wurde aus *ἔλαβον, ἦλθον* etc. durch Verwechslung der beiden Aoriste *ἔλαβαν, ἦλθαν, ἔβαλαν, εἶδαν, ἔπεσαν, εἶπαν, ἤνεγκαν*, oder aus *παρέλαβον, εἶχον* etc. die hellenistische Form *παρελάβοσαν, εἴχοσαν, ἡμάρτησαν, ἐδολιοῦσαν*; aus *δέδωκας* etc. die Form *δέδωκες, ἐλήλυθες, κεκοπίακες*; aus *ἐγνώκασιν* etc. die Form, *ἔγνωκαν, τετήρηκαν, γέγοναν, ἑώρακαν*; aus *δύνασαι*

---

[1]) Iren. Haer. I, 27, 2; Tert. de praescr. 38; Epiph. Haer. 42, 9.
[2]) Kgsch. V, 29, 6.
[3]) Eus. Kgsch. V, 28, 15 f.
[4]) De spir. s. III, 10.
[5]) Die Handschriften und sonstigen Textzeugen, in welchen die von hier an notierten Varianten sich finden, enthält namentlich Tischendorfs Editio VIII major des Neuen Testaments.

und *κάθησαι* das kürzere *δύνῃ* und *κάθῃ*; aus den alten Formen der Verba auf *-μι* die glatteren *διδῶ, ἀφεῖς, ἱστῶμεν, συνιοῦσι, συνιῶν*. Ebenso oft aber mögen die vulgären Formen in die als feiner geltenden umkorrigiert worden sein, wie sich dies namentlich in der Apokalypse beobachten läßt.

Ähnlich harmlos war es, wenn man seltene Wörter durch gebräuchlichere Ausdrücke ersetzte: Matth. 6, 1 *δικαιοσύνην* durch *ἐλεημοσύνην* oder *δόσιν*; Mark. 7, 5 *κοιναῖς* durch *ἀνίπτοις*; 1. Kor. 10, 28 *ἱερόθυτον* durch *εἰδωλόθυτον*; Röm. 7, 14 *σάρκινος* durch *σαρκικός*; Hebr. 9, 14 *πνεύματος αἰωνίου* durch *πνεύματος ἁγίου*; — oder bloß andeutende Wörter durch deutlichere: Apg. 12, 19 *ἀπαχθῆναι* durch *ἀποκτανθῆναι*; 1. Kor. 7, 3 *τὴν ὀφειλὴν* durch *τὴν ὀφειλομένην εὔνοιαν*; Luk. 23, 41 *οὐδὲν ἄτοπον* durch *οὐδὲν πονηρόν*; Matth. 25, 16 *ἐποίησεν* durch *ἐκέρδησεν*.

Grammatische Korrekturen stellten sich mit Notwendigkeit ein: statt *ἐλθόντος αὐτοῦ* Matth. 8, 28 schrieb man *ἐλθόντι αὐτῷ*, weil *ὑπήντησαν* folgt; statt *κράξας καὶ σπαράξας* Mark. 9, 26 *κράξαν καὶ σπαράξαν*, weil *πνεῦμα* Subjekt ist; statt *πιστευόντων* Joh. 17, 20 *πιστευσόντων*, weil es sich um künftige Gläubige handelt; statt *Ἰουδαίων μόνον* Röm. 3, 29 *Ἰουδαίων μόνων*; statt *ἀποτομία* und *χρηστότης* Röm. 11, 22 *ἀποτομίαν* und *χρηστότητα*, weil noch von *ἴδε* abhängig gedacht; statt *ἐλθόντος μου* 2. Kor. 12, 21 *ἐλθόντα με*, weil *ταπεινώσει* folgt; statt *εἴ τις σπλάγχνα* Phil. 2, 1 *εἴ τινα σπλάγχνα*; aus *ἡ λέγουσα* Apok. 2, 20 wurde *τὴν λέγουσαν*, weil *γυναῖκα* vorausgeht; aus *θρόνους* Apok. 4, 4 *θρόνοι*; aus *ἀρνίον ἑστηκώς* Apok. 5, 6 *ἑστηκός*.

Stilistischer Art sind Korrekturen wie diese: Luk. 1, 64 Beifügung von *ἐλύθη* oder *διηρθρώθη* zu *ἡ γλῶσσα αὐτοῦ*, weil *ἀνεῴχθη* nur zu *τὸ στόμα αὐτοῦ* paßte; 2. Kor. 8, 24 Verwandlung von *ἐνδεικνύμενοι* in *ἐνδείξασθε*; Röm. 2, 17 Verwandlung von *εἰ δὲ* in *ἴδε*, weil kein entsprechender Nachsatz folgt; Luk. 22, 42 Umsetzung von *εἰ βούλει παρενέγκαι* in *εἰ βούλει, παρένεγκε* aus demselben Grund.

Sehr häufig sind erklärende Zusätze (Glossen), welche ursprünglich an den Rand geschrieben wurden, dann aber in den Text Aufnahme fanden. So schrieb man

zu ὀργιζόμενος Matth. 5, 22 εἰκῆ; zu Matth. 5, 11 ψευδόμενοι; zu Matth. 25, 6 ἔρχεται; zu Matth. 25, 13 ἐν ᾗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται; zu ἐν μαλακοῖς Matth. 11, 8 ἱματίοις; zu Mark. 14, 51 unrichtig οἱ νεανίσκοι; Luk. 10, 42 ebenso unrichtig ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός, indem man an Speisen dachte; zu Luk. 23, 17 den ganzen Satz ἀνάγκην δὲ εἶχεν ἀπολύειν αὐτοῖς κατὰ ἑορτὴν ἕνα; zu ἕτοιμά εἰσιν Luk. 14, 17 πάντα; zu Joh. 4, 9 οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρείταις; zu Joh. 6, 22 ἐκεῖνο εἰς ὃ ἐνέβησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ; zu Joh. 11, 41, οὗ ἦν ὁ τεθνηκὼς κείμενος; zu Joh. 21, 23 τί πρὸς σέ. Noch mehr solcher Zusätze erlaubte man sich in den Apostelschriften: zu ἐβάσκανεν Gal. 3, 1 setzte man τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι, und vor ἐσταυρωμένος ebendaselbst unrichtig ἐν ὑμῖν; zu ἐσθίων καὶ πίνων 1. Kor. 11, 29 ἀναξίως; zu ἡ ὀργή 1. Thess. 2, 16 τοῦ θεοῦ; zu καθίσαι 2. Thess. 2, 4 ὡς θεόν; zu τὰ ὧδε Kol. 4, 9 πραττόμενα; zu αὐτόν, τουτέστι τὰ ἐμὰ σπλάγχνα Philem. 12 fügte man vorn σὺ δέ, hinten προσλαβοῦ; zu ἐπιγνόντες Röm. 1, 32 οὐκ ἐνόησαν; zu προεχόμεθα Röm. 3, 9 περισσόν; zu οὐ Röm. 7, 18 εὑρίσκω; zu πάντα συνεργεῖ Röm. 8, 28 unrichtig ὁ θεός; zu Σπανίαν Röm. 15, 24 ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς; zu μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται 1. Kor. 4, 16 φρονεῖν; zu ἔθνεσιν 1. Kor. 5, 1 ὀνομάζεται; zu τὸ ὑπὲρ ὑμῶν 1. Kor. 11, 24 κλώμενον oder θρυπτόμενον oder διδόμενον; zu ὁ δεύτερος ἄνθρωπος 1. Kor. 15, 47 ὁ κύριος; vor ἐλαφρόν 2. Kor. 4, 17 πρόσκαιρον καί; vor ὁ ἀφορίσας Gal. 1, 15 ὁ θεός; zu τῇ σαρκὶ Gal. 5, 13 δῶτε; zu ἤδη ἔλαβον Phil. 3, 12 unrichtig ἢ ἤδη δεδικαίωμαι; vor σύμμορφον Phil. 3, 21 εἰς τὸ γενέσθαι αὐτό; zu ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντι με Phil. 4, 13 Χριστῷ; zu τὰ παρ' ὑμῶν Phil. 4, 18 πεμφθέντα; zu τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις 1. Tim. 2, 6 vorn οὗ und hinten ἐδόθη; zu ἡ ἐν Βαβυλῶνι 1. Petr. 5, 13 ἐκκλησία; zu σπουδάσατε 2. Petr. 1, 10 διὰ τῶν καλῶν ἔργων; zu τὸν ἀληθινόν 1. Joh. 5, 20 θεόν; zu ὄντων Hebr. 8, 4 τῶν ἱερέων; zu πρώτη Hebr. 9, 18 διαθήκη; zu ὕπαρξιν Hebr. 10, 34 ἐν οὐρανοῖς; vor ἀγαθῷ Hebr. 13, 21 ἔργῳ; zu χειροποιήτοις Apg. 7, 48 ναοῖς; zu ἄγγελος Apg. 23, 9 μὴ θεομαχῶμεν, um die Aposiopese zu vermeiden; zu

αἰχμαλωσίαν Apok. 13, 10 *ἀπάγει*; vor *θυσιαστηρίου* Apok. 16, 7 *φωνὴν ἐκ*; zu *τὰ ἔθνη* Apok. 21, 24 *τῶν σωζομένων*.

Manche dieser Zusätze sind aus dem Wunsch entstanden, den Parallelismus der Gedanken deutlicher zu machen und die Aussage zu vervollständigen. So begann man Luk. 12, 38 mit *καὶ ἐὰν ἔλθῃ τῇ ἑσπερινῇ φυλακῇ*, um keine Nachtwache wegzulassen, aber gegen den Zusammenhang des Gleichnisses; man verwandelte Röm. 5, 16 *ἁμαρτήσαντος* in *ἁμαρτήματος*, weil *τὸ δώρημα* folgt; man schob Röm. 11, 6 den ganzen Satz ein: *εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι ἐστὶ χάρις, ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον*; man fügte 1. Kor. 6, 20 zu *ἐν τῷ σώματι ὑμῶν* noch *καὶ ἐν τῷ πνεύματι ὑμῶν, ἅτινά ἐστι τοῦ θεοῦ*; man ergänzte 1. Kor. 8, 6 durch die Worte *καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον, ἐν ᾧ τὰ πάντα*; man ergänzte die Geschichte Moses in Hebr. 11 durch den Zusatz nach V. 23: *πίστει μέγας γενόμενος Μωϋσῆς ἀνεῖλεν τὸν Αἰγύπτιον κατανοῶν τὴν ταπείνωσιν τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ*. Hierher gehört auch das vielbesprochene „Comma Joanneum" 1. Joh. 5, 7, welches nach *ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες* fortfährt *ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι. Καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ*, worauf das Wort von dem Zeugnis des Geistes, Wassers und Blutes folgt. Man hat Spuren dieser Worte, welche sich in keiner griechischen Handschrift vor dem 15. Jahrhundert und in keiner morgenländischen Übersetzung finden, bei Tertullian,[1] Cyprian[2] und Phoebadius (ca. 350)[3] zu finden geglaubt, aber mit Unrecht; Cyprian hat vielmehr den achten Vers auf die Trinität gedeutet. Die erste sichere Spur findet sich in dem Liber Apologeticus des Priscillian von ca. 380, und zwar steht hier der siebente Vers noch hinter dem achten. Dann kennt ihn Vigilius von Tapsus ca. 484 (ebenfalls hinter dem achten) und der Liber fidei catholicae der afrikanischen Bischöfe (bei Victor v. Vita) um dieselbe Zeit; im 6. Jahrhundert Fulgentius von Ruspe, Kassiodorus und ein pseudo-hieronymianischer Prolog im Codex Fuldensis

---

[1]) Adv. Prax. 25; de pudic. 21.

[2]) De unit. eccl. 6. — [3]) c. Arian. 45.

der Vulgata, sowie manche Vulgatahandschriften; noch später das pseudo-augustinische Speculum. Erst am Ende des Mittelalters fand die Stelle in zwei griechischen Minuskelhandschriften Raum. Erasmus nahm sie erst in die dritte Auflage seines griechischen Neuen Testaments (1522) auf, und von hier aus gelangte sie in den Textus receptus; in die Lutherbibel ist sie erst 1576 eingedrungen. Das Comma Joanneum ist somit stets nur eine abendländische Bereicherung des Textes gewesen; es ist wahrscheinlich in Spanien oder in Afrika im Anschluß an Cyprians Deutung von 1. Joh. 5, 8 entstanden; seine Entstehungszeit ist wohl die Mitte des vierten Jahrhunderts, in welcher brauchbare Beweisstellen gegenüber den Arianern willkommen waren.

Zahlreiche Textveränderungen sind ebenso natürlich aus dem Bestreben entstanden, parallele Abschnitte in den Evangelien und Briefen einander gleich zu gestalten, wie schon Hieronymus bemerkt:[1] „Magnus in nostris codicibus error inolevit, dum, quod in eadem re alius evangelista plus dixit, in alio quia minus putaverint addiderunt, vel dum eundem sensum alius aliter expressit, ille qui unum e quatuor primum legerat, ad ejus exemplar ceteros quoque existimaverit emendandos.“ Wie man oft Zitate aus dem Alten Testament nach dem Text der LXX berichtigte und vervollständigte (Röm. 9, 28; 2. Kor. 4, 13; Hebr. 1, 8. 12 etc.), so ergänzte man das kürzere Unservater des Lukas (11, 2 f.) aus dem längern des Matthäus durch Beifügung der dritten und siebenten Bitte; man schob hinter Matth. 27, 49 den Lanzenstich aus Joh. 19, 34 ein, der damit zum Todesstoß an dem noch lebenden Gekreuzigten wurde; man berichtigte *ὥρα ἕκτη* Joh. 19, 14 in *ὥρα τρίτη* nach Mark. 15, 25; man notierte zur Kreuzaufschrift Luk. 23, 38 die drei Sprachen nach Joh. 19, 20; man schob Apg. 9, 4 und 22, 7 das Wort aus Apg. 26, 14 ein: *σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν.* Röm. 8, 1 erhielt den Zusatz aus 8, 4 *μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα;* 1. Kor. 3, 4 wurde das schwierige *ἄνθρωποι* nach

---

[1]) Praef. in Evv. ad Damasum.

3, 3 in *σαρκικοί* verwandelt; Gal. 4, 17 wurde aus 1. Kor. 12, 31 beigefügt *ζηλοῦτε δὲ τὰ κρείττω χαρίσματα*, was freilich in den Zusammenhang nicht paßt; Röm. 12, 17 erhielt aus 2. Kor. 8, 21 den Zusatz *οὐ μόνον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἀλλὰ καί*; Kol. 1, 14 den Zusatz *διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ* aus Eph. 1, 7; Kol. 3, 6 *ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας* aus Eph. 5, 6; 1. Thess. 1, 1 *ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* aus 2. Thess. 1, 2; 2. Tim. 1, 7 wurde statt *δειλίας* in Erinnerung an Röm. 8, 15 geschrieben *δουλείας*; Hebr. 3, 6 wurde *μέχρι τέλους βεβαίαν* aus 3, 14 eingeschaltet; Hebr. 9, 14 am Schluß *καὶ ἀληθινῷ* aus 1. Thess. 1, 9; 1. Joh. 4, 3 wurde die wohl ursprüngliche Lesart *ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν* ersetzt durch *ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν* nach 4, 2; Apok. 1, 11 wurde am Anfang eingeschoben *ἐγώ εἰμι τὸ α καὶ τὸ ω, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος* aus, 1, 8 und 17. Aus solcher harmonistischen Einschaltung erklären sich auch die Zusätze Luk. 1, 28 *εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν* (aus 1, 42); Matth. 4, 10 *ὀπίσω μου* nach *ὕπαγε* (aus 16, 23); Matth. 5, 44 *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς* und *καλῶς ποιεῖτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς* (aus Luk. 6, 27 f.); Mark. 9, 44 und 46 *ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται* (aus 9, 48); Mark. 13, 2 *καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλος ἀναστήσεται ἄνευ χειρῶν* (aus 14, 58); Mark. 13, 33 *καὶ προσεύχεσθε* nach *ἀγρυπνεῖτε* (aus 14, 38); Joh. 3, 15 *μὴ ἀπόληται ἀλλὰ* nach *πιστεύων ἐν αὐτῷ* (aus 3, 16); Joh. 3, 31 nach *ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος* aus dem Anfang des Verses wiederholt *ἐπάνω πάντων ἐστιν*; 5, 16 *καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι* hinter *Ἰησοῦν* (aus 5, 18); 6, 69 wurde *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* ersetzt durch *ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* (aus Matth. 16, 16); 8, 59 beigefügt *διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν καὶ παρῆγεν οὕτως* (aus Luk. 4, 30).

Wieder andre Änderungen stammten aus dem liturgischen Bedürfnis, bei der kirchlichen Lektion volltönende Abschlüsse zu gewinnen und die Übergänge deutlich zu bezeichnen. Dahin gehört die Lobpreisung im Unservater *ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν* Matth. 6, 13, welche in den ältesten Textzeugen fehlt und in mehreren Handschriften

durch Randbemerkungen für unecht erklärt wird. Sie ist morgenländischen Ursprungs und findet sich zuerst in der „Lehre der zwölf Apostel“ (noch ohne das erste Glied); ihr Vorbild ist 1. Chron. 30, 11. Ferner Mark. 1, 1 der Zusatz *υἱοῦ θεοῦ* nach *Χριστοῦ;* Luk. 24, 51 f. die Zusätze *καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν* und *προσκυνήσαντες αὐτόν;* Luk. 16, 19 die Einleitungsformel *εἶπε δὲ καὶ ἑτέραν παραβολήν.* Auch die Ersetzung von *ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ* durch *ἐν ἀγάπῃ θεοῦ* Röm. 1, 7 samt der Weglassung von *τοῖς ἐν Ῥώμῃ* 1, 15 in Codex G (S. 57) wird den Zweck haben, die Anwendung des Gehörten auf alle Christen zu erleichtern.

Dabei konnten nun leicht Fehler in den Text eindringen. Sie beruhten zum Teil auf unrichtigem Hören, wobei die spätgriechische Gewohnheit, *αι* wie ae, *ει* und *η* wie i auszusprechen, ihren Einfluß ausübte. So schrieb man statt *μετὰ διωγμῶν* Mark. 10, 30 *μετὰ διωγμόν;* statt *ἔχομεν* Joh. 19, 7 *ἔχωμεν;* statt *ἐγενήθημεν ἤπιοι* 1. Thess. 2, 7 *ἐγενήθημεν νήπιοι*, und statt *ἤπιον* 2. Tim. 2, 24 *νήπιον;* statt *ἀπ᾽ ἀρχῆς* 2. Thess. 2, 13 *ἀπαρχήν;* statt *κενοφωνίας* 1. Tim. 6, 20 und 2. Tim. 2, 16 *καινοφωνίας;* statt *χρηστὸς ὁ κύριος* 1. Petr. 2, 3 *χριστὸς ὁ κύριος.* Der ältere syrische Übersetzer der Apokalypse hat die Worte 8, 13 *ἑνὸς ἀετοῦ πετομένου ἐν μεσουρανήματι* wiedergegeben durch „einen Adler mit blutigem Schwanz in der Mitte fliegend“; er hat somit bei dem seltenen Wort *μεσουρανήματι* an *μέσος, οὐρά* und *αἷμα* gedacht.

Noch häufiger hat ungenaues Lesen einer Vorlage Fehler verschuldet. Statt *ὃν παρῃτοῦντο* Mark. 15, 6 schrieb man *ὅνπερ ᾐτοῦντο;* statt *δύο τῶν μαθητῶν* Matth. 11, 2 *διὰ τῶν μαθητῶν;* statt *ἐσκυλμένοι* Matth. 9, 36 *ἐκλελυμένοι;* statt *πυγμῇ* Mark. 7, 3 *πυκνά;* statt *ἔλαβον* Mark. 14, 65 *ἔβαλον;* statt *λέγοντας* Luk. 24, 34 *λέγοντες;* statt *χρείαις* Röm. 12, 13 *μνείαις;* statt *καυθήσομαι* 1. Kor. 13, 3 *καυχήσωμαι;* statt *ἀγνοείτω* 1. Kor. 14, 38 *ἀγνοεῖται;* statt *καυχᾶσθαι δὲ* 2. Kor. 12, 1 *καυχᾶσθαι δεῖ;* statt *ἀπηλγηκότες* Eph. 4, 19 *ἀπηλπικότες;* statt *ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός* Eph. 5, 14 *ἐπιψαύσεις τοῦ Χριστοῦ;* statt *συμμορφιζόμενος* Phil. 3, 10 *συμφορτιζόμενος;* statt *ἄνω κλήσεως* Phil. 3, 14

ἀνεγκλησίας; statt *ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν* Kol. 4, 8 *ἵνα γνῶ τὰ περὶ ὑμῶν*; statt *οἰκονομίαν* 1. Tim. 1, 4 *οἰκοδομήν*; statt *συγκακοπάθησον* 2. Tim. 2, 3 *σὺ οὖν κακοπάθησον*; statt *τοῖς δεσμίοις* Hebr. 10, 34 *τοῖς δεσμοῖς μου*; statt *χρῖσμα* 1. Joh. 2, 27 *χάρισμα*; statt *χαρὰν* 3. Joh. 4 *χάριν*; statt *ἴστε* Jak. 1, 19 *ὥστε*; statt *ἀγάπαις* Jud. 12 *ἀπάταις*, wie schon 2. Petr. 2, 14 vorausgesetzt ist; statt *λούσαντι* Apok. 1, 5 *λύσαντι*; statt *οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν* Apok. 22, 14 *οἱ ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ*.

Andre Fehler stammen aus unrichtiger Auflösung einer der zahlreichen Abkürzungen. Dahin gehört 1. Tim. 3, 16 die Ersetzung von *ὅς*, welches ℵ A C F G, die ägyptischen Übersetzungen, Origenes, Epiphanius, Theodor von Mopsuestia, Cyrill v. Alex. bezeugen, und welches bei D d f g, Vulg., Hilarius, Augustinus, Victorinus, Ambrosiaster, der Peschitta und dem Armenier in *ὅ* (auf *μυστήριον* bezogen) geändert erscheint, durch *θεός* (aus ΘC statt OC), welches in KLP Didymus, Gregor v. Nyssa, Theodoret und bei den spätern Exegeten auftritt.

Gelegentlich wurde auch eine Zeile der Vorlage oder mehrere übersprungen, namentlich wenn vor- oder nachher ein ähnlich lautender Satz stand. So wurde der Satz *εἴπερ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται* 1. Kor. 15, 15 wegen seiner Ähnlichkeit mit V. 16 weggelassen. Im Cod. A fehlen die Verse 1. Kor. 6, 3—6. Bei Lucifer v. Calaris fehlen 1. Joh. 3, 23 die Worte *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ἵνα πιστεύωμεν*, so daß es nun heißt: et quae ei placent ante conspectum ejus faciamus in nomine filii ipsius Jesu Christi.[1]) Tertullian zitiert Hebr. 6, 4 f. so: Impossibile est enim, eos qui . . . verbum dei dulce gustaverunt, occidente jam aevo cum exciderint, rursus revocari in paenitentiam;[2]) hienach scheint er statt *δυν[άμεις τε μέλλ]οντος αἰῶνος* bloß *δύνοντος αἰῶνος* gelesen zu haben.

Da in den ältern Handschriften jede Wortabteilung fehlte,[3]) so konnte bei Abschriften unrichtig abgeteilt

---

1) De sancto Athanasio II, 16.

2) De pudic. 20.

3) Hermas Vis. II, 1, 4 *μετεγραψάμην πάντα πρὸς γράμμα· οὐχ ηὕρισκον γὰρ τὰς συλλαβάς*.

werden. So entstand aus εἰσελθὼν Matth. 9, 18 εἷς ἐλθών; aus ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται Mark. 10, 40 ἄλλοις ἡτοίμασται; aus σὺν ἐπισκόποις Phil. 1, 1 συνεπισκόποις. Aber auch die Interpunktion fehlte; daher konnten die Sätze verschieden abgegrenzt werden: Luk. 23, 43 konnte gelesen werden ἀμήν σοι λέγω σήμερον· μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ; Joh. 1, 3 καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. Ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, oder Ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ, ζωὴ ἦν; Joh. 7, 37 f. ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω καὶ πινέτω. Ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ etc., während ursprünglich wohl gemeint ist ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω. Καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ etc.; Joh. 14, 2 εἶπον ἂν ὑμῖν, ὅτι πορεύομαι ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν (oder als Frage: τόπον ὑμῖν;), während wohl gemeint ist: εἶπον ἂν ὑμῖν. Ὅτι πορεύομαι etc.; Luk. 16, 22 f. ἀπέθανεν δὲ καὶ ὁ πλούσιος καὶ ἐτάφη ἐν τῷ ᾅδῃ. Καὶ ἐπάρας etc. 1. Kor. 7, 34 konnte καὶ μεμέρισται zum vorangehenden Satz gezogen werden, dessen Subjekt ὁ γαμήσας ist. Röm. 9, 5 konnte ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας auf Christus bezogen, aber auch als Lobpreisung Gottes vom vorangehenden Satz getrennt werden. Gal. 3, 19 konnte statt τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη mit abendländischen Textzeugen gelesen werden τί οὖν ὁ νόμος τῶν πράξεων; προσετέθη, oder wenigstens τί οὖν; ὁ νόμος τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη. 1. Tim. 3, 15 konnte στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας zum vorangehenden Satz (als Aussage über die Kirche) oder zum folgenden (als Aussage über das μυστήριον τῆς εὐσεβείας) gezogen werden; ebenso Apok. 5, 1 καὶ ὄπισθεν je nach der Interpunktion zu γεγραμμένον oder zu κατεσφραγισμένον.

Neben diesen mehr oder weniger unwillkürlichen Textveränderungen sind nun aber auch absichtliche vorgekommen, nicht um den heiligen Text zu verfälschen, sondern um Anstöße zu beseitigen und dem kirchlichen Gebrauch des Neuen Testaments Vorschub zu leisten. Hieher gehören vor allem stillschweigende Weglassungen: Matth. 10, 8 fehlt νεκροὺς ἐγείρετε in vielen Handschriften. Der ganze Vers Matth. 12, 47 fehlt in ℵ B L ff[1] k Sc Ss, weil er überflüssig schien. Matth. 14, 3 fehlt Φιλίππου

bei abendländischen Zeugen. Luk. 6, 1 fehlt das schwierige δευτεροπρώτῳ in vielen Handschriften. Der ganze Vers Luk. 5, 39 fehlt in D a b c e ff² l; ebenso in Luk. 12, 19 die Worte κείμενα εἰς ἔτη πολλά· ἀναπαύου, φάγε, πίε· Joh. 1, 52 fehlt ἀπάρτι bei vielen Zeugen, weil man es unzutreffend fand für das, was die Jünger wirklich erlebt haben; Joh. 3, 13 fehlt ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ bei ℵ B L, weil es im Munde Jesu seltsam klang; Joh. 10, 26 wurde καθὼς εἶπον ὑμῖν vielfach weggelassen; ebenso Joh. 13, 25 das malende οὕτως, und der ganze überflüssig erscheinende Vers Joh. 14, 14.

Besonders interessant sind sachliche Korrekturen wie diese: Matth. 23, 32 wird das herb ironische πληρώσατε in πληρώσετε oder ἐπληρώσατε verwandelt; Luk. 1, 78 das scheinbar unpassende ἐπεσκέψατο in ἐπισκέψεται. Matth. 21, 31 haben B D und andre Zeugen die Antwort ὁ ὕστερος (ὁ δεύτερος, ὁ ἔσχατος), wobei die umgekehrte Stellung der zwei Söhne in V. 28—30 vorausgesetzt ist, die in der Tat bei B, nicht aber bei D vorliegt. Matth. 27, 9 wird das unrichtige Ἱερεμίου in Ss, Pesch. und a b weggelassen, von andern Ζαχαρίου eingesetzt. Mark. 2, 14 haben manche Abendländer statt Λευὶν τὸν τοῦ Ἀλφαίου den bekannten Namen Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἀλφαίου gesetzt, der dann freilich mit der Parallele Matth. 9, 9 kollidiert. Mark. 2, 26 lassen D a b e ff² i das unrichtige ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως weg. Luk. 1, 46 schreiben Irenäus und andre Abendländer den Lobgesang nicht der Maria, sondern der Elisabeth zu, wozu V. 56 (ἔμεινεν δὲ Μαριὰμ σὺν αὐτῇ ὡς μῆνας τρεῖς) aufzufordern schien. Luk. 24, 13 wurden die 60 Stadien vermöge einer Verwechslung zweier Ortschaften auf 160 erhöht; Joh. 8, 57 die fünfzig Jahre auf vierzig herabgesetzt, was allerdings vereinzelt geblieben ist. 1. Kor. 15, 5 wurde δώδεκα in ἕνδεκα verwandelt. 2. Kor. 5, 3 ἐκδυσάμενοι in ἐνδυσάμενοι; Phil. 4, 7 νοήματα in σώματα; Apg. 11, 20 Ἕλληνας sehr ungeschickt in Ἑλληνιστάς, bei ℵ sogar in εὐαγγελιστάς. Hebr. 9, 2 hat B und die äth. Übersetzung den goldnen Räucheraltar aus V. 4 herübergenommen, wie es der alttestamentlichen Schilderung entspricht; Hebr. 11, 4 haben manche das schwierige λαλεῖ durch λαλεῖται ersetzt;

Hebr. 11, 13 *μὴ λαβόντες* durch *μὴ κομισάμενοι* oder *μὴ προσδεξάμενοι*. 1. Petr. 2, 23 haben Cyprian und Vulg. statt *δικαίως* gelesen *ἀδίκως*, indem die Beziehung der Worte auf Gott nicht verstanden wurde. 2. Joh. 9 wurde das neutrale *προάγων* entweder in *παραβαίνων* oder in „qui recedit“ umgesetzt; 3. Joh. 9 zu *ἔγραψα* ein *ἄν* gesetzt, weil man sich ein resultatloses Schreiben des Johannes nicht denken konnte; Apok. 8, 13 aus dem redenden Adler ein Engel gemacht; Apok. 13, 18 die Zahl 666 von einem Leser, der die Zahl auf Caligula bezog, in 616 (*Γάϊος Καῖσαρ*) verwandelt. Je nachdem es sachlich richtig schien, wurde die Negation weggelassen (Joh. 15, 19 *ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε*; 1. Joh. 5, 17 *ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον*; Matth. 21, 32 *ὑμεῖς δὲ ἰδόντες μετεμελήθητε ὕστερον τοῦ μὴ πιστεῦσαι αὐτῷ*; Röm. 5, 14 *καὶ ἐπὶ τοὺς ἁμαρτήσαντας*; 1. Kor. 5, 6 *καλὸν τὸ καύχημα ὑμῶν*; Gal. 5, 8 *ἡ πεισμονὴ ἐκ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς*) oder hinzugefügt (Matth. 8, 30 *ἦν δὲ οὐ μακρὰν ἀπ' αὐτῶν*; Luk. 11, 48 *ἄρα μαρτυρεῖτε μὴ συνευδοκεῖν*; 1. Kor. 13, 5 *οὐ ζητεῖ τὰ μὴ ἑαυτῆς*; Kol. 2, 18 *ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων*; Apok. 4, 11 *διὰ τὸ θέλημά σου οὐκ ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν*).

Die Änderungen konnten auf einem gewissen Schicklichkeitsgefühl beruhen: Matth. 27, 16 f. wurde der bei Sh, Ss, bei dem Armenier, bei Origenes und in Minuskeln erhaltene Name „Jesus Barabbas“ in „Barabbas“ verkürzt; Ap. 13, 6 der Name des Zauberers Bar-Jesu in Bar-Jehu, Bar-Jesuban, Bar-Schumo abgeändert; Luk. 1, 3 hinter *ἔδοξε κἀμοί* beigefügt *καὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ*, um den Schein des subjektiv Willkürlichen zu vermeiden. Die kirchliche Sitte hat eingewirkt, wenn Apg. 10, 30; 1. Kor. 7, 5 und Mark. 9, 29 zum Beten das Fasten hinzugefügt wurde; Apg. 8, 37 zum Taufbegehren des Eunuchen das Glaubensbekenntnis; wenn Röm. 14, 6 der ganze Satz *καὶ ὁ μὴ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ οὐ φρονεῖ* wegfiel; 1. Kor. 9, 20 die Worte *μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον* ausgelassen wurden; Gal. 2, 5 bei den Abendländern *οἷς οὐδὲ* weggelassen wurde, so daß der harmlose Sinn entstand: „aber wegen der *παρείσακτοι ψευδάδελφοι* . . . gaben wir zur Zeit nach und unterwarfen uns“. Speziell hierarchische

Gesinnung verrät sich, wenn Apg. 15, 23 statt der Apostel, Presbyter und Brüder nur *οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοί* genannt werden, oder die *ἀδελφοί* ganz wegfallen; wenn 1. Tim. 5, 19 die Worte *ἐκτὸς εἰ μὴ ἐπὶ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων* ausfallen, so daß Timotheus überhaupt keine Anklage gegen einen Presbyter annehmen soll; wenn Tit. 3, 10 die zweite Zurechtweisung des Häretikers wegfällt, so daß man kürzern Prozeß mit ihm machen kann; wenn 1. Petr. 5, 2 *ἐπισκοποῦντες* weggelassen wird, weil von Presbytern die Rede ist; wenn der ganze Vers 1. Petr. 5, 3 in Cod. B weggelassen wird, was einer vatikanischen Handschrift allerdings sehr wohl ansteht.

Recht bezeichnend sind die Änderungen, in welchen sich die matter und gesetzlicher gewordene Anschauung vom Christentum darin verrät, daß die Heilsgüter, welche den Aposteln ein sicherer Besitz sind, zum Gegenstand frommer Wünsche und Hoffnungen, die Indikative des Glaubens zu Konjunktiven und Optativen werden. Röm. 5, 1 ist aus dem freudigen *εἰρήνην ἔχομεν* das unsäglich lahme *εἰρήνην ἔχωμεν* geworden; Röm. 16, 20 aus *συντρίψει* ein bloßes *συντρίψαι;* 1. Kor. 15, 49 aus *φορέσομεν* das ermahnende *φορέσωμεν;* 2. Kor. 9, 10 aus *χορηγήσει, πληθυνεῖ, αὐξήσει* der bloße Wunsch *χορηγήσαι, πληθύναι, αὐξήσαι;* Gal. 6, 2 aus *ἀναπληρώσετε* bloßes *ἀναπληρώσατε;* 1. Tim. 6, 8 aus *ἀρκεσθησόμεθα* der Wunsch *ἀρκεσθησώμεθα;* 2. Tim. 2, 7 aus *δώσει* bloßes *δῴη;* 2. Tim. 4, 14 aus *ἀποδώσει* das harte *ἀποδῴη;* Phil. 4, 19 aus *πληρώσει* bloßes *πληρώσαι.* Statt *εἰσερχόμεθα* Hebr. 4, 3 wurde *εἰσερχώμεθα* gesetzt; statt *ποιήσομεν* Hebr. 6, 3 *ποιήσωμεν;* statt *ἐγγίζομεν* Hebr. 7, 19 *ἐγγίζωμεν;* statt *ἔχομεν* und *λατρεύομεν* Hebr. 12, 28 *ἔχωμεν* und *λατρεύωμεν;* statt *καταρτίσει, στηρίξει, σθενώσει, θεμελιώσει* 1. Petr. 5, 10 viermal der leidige Optativ; statt *παρρησίαν ἔχομεν* 1. Joh. 3, 21 *ἔχωμεν;* statt *ἡμεῖς ἀγαπῶμεν* („wir lieben") 1. Joh. 4, 19 die Mahnung amemus nos invicem u. a. m. Hier zeigt sich deutlich, daß die Fortpflanzung des Textes in der katholischen Kirche erfolgt ist, welche einen Paulus je länger je weniger verstand.

Sehr absichtlich sind mehrere Stellen zu dem Zweck geändert worden, um heidnischen Einwendungen den Boden zu entziehen. Porphyrius hatte bemerkt, daß Matth. 1, 11 Jojachin anstatt Jojakim als Sohn Josias genannt wird; mehrere Handschriften haben daher den Jojakim nachträglich eingeschaltet. Derselbe Gegner hatte sich über die Unwissenheit des Matthäus ereifert, daß derselbe 13, 35 die Worte Ps. 78, 2 *διὰ τοῦ προφήτου Ἠσαΐου* geschrieben sein lasse, wie in manchen Handschriften des vierten Jahrhunderts (darunter א) wirklich zu lesen war; man half sich durch Streichung von *Ἠσαΐου*. Porphyrius hatte ferner getadelt, daß Mark. 1, 2 die Schriftworte Mal. 3, 1 und Jes. 40, 3 zusammen als *ἐν τῷ Ἠσαΐᾳ τῷ προφήτῃ* stehend zitiert werden; man setzte dafür *ἐν τοῖς προφήταις*. Wegen Joh. 7, 8—10 (*οὐκ ἀναβαίνω — τότε καὶ αὐτὸς ἀνέβη*) hatte der Polemiker Jesus des Wankelmuts beschuldigt; man verwandelte daher *οὐκ* in *οὔπω*. Der Kaiser Julian hatte es seltsam gefunden, daß Jesus in Gethsemane durch einen Engel gestärkt werden müsse (Luk. 22, 43 f.); ihm konnte entgegengehalten werden, daß in vielen Handschriften, zu denen auch A B und die Vorlage des Ss gehören, der 43. und 44. Vers fehlen.

Von besondrer Wichtigkeit sind endlich die Fälle, in welchen aus dogmatischen Gründen die Lesart geändert wurde, namentlich um häretischen Richtungen Beweisstellen zu entziehen. Beispiele hiefür bietet schon die Kindheitsgeschichte: Matth. 1, 16 lesen alle Uncialen *Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός*; aber Sc a b c d g[1] k q Arm. und zwei Minuskeln lesen dafür *τον Ἰωσὴφ ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριὰμ ἐγέννησεν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν*, und Ss hat *τὸν Ἰωσήφ· Ἰωσὴφ δὲ, ᾧ μνηστευθεῖσα ἦν παρθένος Μαριάμ, ἐγέννησεν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν*. Matth. 1, 18 wurde *γένεσις* in *γέννησις* geändert, um nicht von einer „Entstehung“ des Sohnes Gottes reden zu müssen; Matth. 1, 25 *τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον* in bloßes *υἱόν*, weil man der Maria nicht weitere Kinder zuschreiben wollte. Luk. 2, 5 wurde die wahrscheinlich älteste Lesart von Ss a b c ff[2] *σὺν Μαριὰμ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ* verwandelt

in τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ oder in τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ γυναικί; Luk. 2, 22 wurde die Lesart τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν teils durch Weglassung von αὐτῶν, teils durch Vertauschung mit αὐτοῦ oder αὐτῆς berichtigt; Luk. 2, 33 setzten manche statt „sein Vater und seine Mutter“ vielmehr „Joseph und seine Mutter“; Luk. 2, 41 statt „seine Eltern“ vielmehr „Joseph und Maria“; Luk. 2, 43 statt „seine Eltern“ vielmehr „Joseph und seine Mutter“; Luk. 2, 48 statt „dein Vater und ich“ vielmehr bloß „wir“, — alles in der Absicht, den Gedanken einer leiblichen Herkunft Jesu von Joseph fernzuhalten. Demselben Zweck dient die schon bei Irenäus und Tertullian sich findende, von Zahn weit überschätzte Umsetzung von Joh. 1, 13 (οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐν θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν) in den Singular (ὃς . . . ἐγεννήθη). — Aber auch im übrigen Evangelientext finden sich gelegentlich Korrekturen, welche die Aussagen über Jesus mit der Vorstellung der spätern Jahrhunderte von ihm ausgleichen sollten. Joh. 1, 4 wurde statt ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν gelesen ζωή ἐστιν, weil das Leben nicht aufgehört hat in ihm zu sein; Joh. 1, 18 wurde der vielleicht ursprüngliche kühne Ausdruck μονογενὴς θεός mit dem gangbaren ὁ μονογενὴς υἱός vertauscht; Joh. 1, 34 der in ℵ e Ss Sc erhaltene Ausdruck ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ mit dem geläufigen ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, während a b ff² beides kombinieren. Matth. 24, 36 wurde οὐδὲ ὁ υἱὸς von manchen weggelassen, die kein Nichtwissen Jesu annehmen wollten, während es in dem weniger gelesenen Markus (13, 32) fast unbestritten ist. Mark. 15, 34 wurde das befremdliche ἐγκατέλιπές με von einigen durch ὠνείδισάς με ersetzt. Luk. 9, 55 f. fand man den scharfen Gegensatz zwischen Jesus und Elias unannehmbar und strich die ganze Rede Jesu, welche einem Marcion gar zu gute Dienste leistete. Ebenso wurde Luk. 23, 34 („Vater, vergib ihnen“ etc.) von manchen gestrichen, weil man fand, diese Bitte Jesu wäre nicht erhört worden und könne daher nicht authentisch sein. Luk. 10, 22 wurde der bei Lukas wahrscheinlich originale Text οὐδεὶς ἔγνω, τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱός etc., weil er von den Gnostikern mit Vorliebe zur Herabsetzung der

alttestamentlichen Gottesoffenbarung verwendet wurde, durch den an Matthäus sich anlehnenden Text ersetzt: *οὐδεὶς γινώσκει, τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατὴρ* etc. Luk. 19, 41 haben „Korrektoren“ nach einer Mitteilung des Epiphanius [1]) das Weinen Jesu über Jerusalem gestrichen. Hebr. 2, 9 wurde die gutbezeugte Lesart *χωρὶς θεοῦ*, bei welcher an Matth. 27, 46 gedacht ist, mit der allerdings verständlichern *χάριτι θεοῦ* vertauscht. Joh. 7, 39 wurde der Satz *οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα*, der zu der Ewigkeit des heiligen Geistes nicht zu passen schien, durch *δεδομένον* oder *ἐπ' αὐτοῖς* erläutert. 1. Kor. 15, 51 wurde die Weissagung *πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα* im Anschluß an das, was wirklich geschehen war, verwandelt in *πάντες κοιμηθησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα*, oder *πάντες ἀναστησόμεθα, οὐ π. δ. ἀ.* Man muß sich wundern, daß der vielgelesene neutestamentliche Text nicht noch viel mehr solcher einschneidender „Berichtigungen“ erlitten hat.

Der Text wäre dabei aber schon im Lauf des zweiten Jahrhunderts gänzlich verwildert, wenn ihn nicht die Bildung des neutestamentlichen Kanons zu einem Heiligtum der Kirche gemacht und vor immer weiter greifender Alterierung geschützt hätte. Seit es einen Kanon gab, begegnet uns auch das Bestreben, gute Handschriften zu besitzen und die vorhandenen zu berichtigen, wo sie Verschlimmbesserungen erlitten hatten. Was Irenäus am Schluß seiner Schrift *περὶ ὀγδοάδος* von diesem seinem Buch sagt,[2]) das fand auch auf neutestamentliche Handschriften Anwendung: „Ich beschwöre dich, der du dieses Buch abschreiben wirst, bei unserm Herrn Jesus Christus und bei seiner herrlichen Wiederkunft, da er kommt, zu richten Lebende und Tote, daß du vergleichest, was du abgeschrieben hast, und es sorgfältig korrigierest nach dieser Handschrift, von der du es abgeschrieben hast; und diese Beschwörung sollst du ebenfalls abschreiben und in die Handschrift setzen.“ Er wollte nur das gelten lassen, was in den *σπουδαῖα καὶ ἀρχαῖα ἀντίγραφα* stehe,[3]) und ebenso verlangt der Verfasser des „Kleinen Labyrinths“ gegenüber

---

[1]) Ancor. 31. — [2]) Eus. Kg. V, 20, 2. — [3]) Eus. Kg. V, 8, 5.

den Artemoniten, man sollte nur handschriftlich bezeugte Lesarten akzeptieren.[1] Origenes hat durch seine Hexapla den Sinn für genaue Feststellung des Bibeltextes mächtig geweckt; er bemerkt aber ausdrücklich: In exemplaribus Novi Testamenti hoc ipsum me posse facere sine periculo non putavi.[2] Vielleicht war es auch besser, daß er es unterließ; denn in einzelnen Fällen zeigt er sich allzu geneigt, bloße Konjekturen in den Text aufzunehmen. So sagt er in seinem Johanneskommentar:[3] „Wir wissen wohl, daß fast in allen Handschriften steht: „Dies geschah in Bethania“ (Joh. 1, 28); es scheint dies auch früher der Fall gewesen zu sein, und auch bei Herakleon haben wir „Bethania“ gelesen. Wir haben uns aber überzeugt, daß nicht „Bethania“ zu lesen ist, sondern „Bethabara“, als wir nämlich an Ort und Stelle waren und den Spuren Jesu und seiner Jünger und der Propheten nachgingen. Bethania nämlich, die Heimat des Lazarus, der Martha und Maria, ist, wie derselbe Evangelist sagt, von Jerusalem 15 Stadien entfernt; von ihm ist der Jordanfluß wohl 180 Stadien weit abliegend. Es gibt aber auch kein zweites, gleichnamiges Bethania am Jordan; dagegen zeigt man am Ufer des Jordan den Ort Bethabara, wo Johannes, wie man erzählt, getauft hat . . . Man darf die genaue Feststellung der Namen nicht geringschätzen, wenn man die Heilige Schrift lückenlos verstehen will. Daß aber in den griechischen Handschriften die Namen vielfach falsch geschrieben worden sind, ergibt sich auch aus folgendem Umstand in den Evangelien: die Geschichte von den Schweinen, die von den Dämonen über den Abhang hinab getrieben wurden und im Meer ertranken, ereignete sich, wie geschrieben steht, im Lande der Gerasener. Aber Gerasa ist eine Stadt in Arabien, in deren Nähe sich weder ein Meer, noch ein See befindet. Nun würden aber die Evangelisten, diese umsichtigen Kenner des jüdischen Landes, sicher nicht eine so offenkundige und leicht zu widerlegende Lüge gesagt haben. In einigen Handschriften haben wir gefunden: „ins Land der Gadarener“; auch

[1] Eus. Kg. V, 28, 18. — [2] In Matth. XV, 14. — [3] VI, 24.

darüber möge ein Wort gesagt sein. Gadara ist eine Stadt des jüdischen Landes, in deren Nähe die berühmten heißen Quellen sind; aber ein See, zu dem ein Abhang hinabführt, oder ein Meer ist dort nirgends. Aber Gergesa, von welchem die Gergesäer den Namen haben, das ist eine alte Stadt an dem heute sogenannten See von Tiberias; in ihrer Nähe ist ein Abhang nach dem See hin; dieser wird als der Ort gezeigt, an welchem die Schweine von den Dämonen hinabgestürzt worden seien." In beiden Fällen hat Origenes allzu rasch, gestützt auf vermeintliche topographische Unmöglichkeiten und auf fragwürdige Behauptungen, mit welchen die Landesbewohner schon damals gegenüber den frommen Reisenden freigebig waren, die handschriftlich bezeugten Lesarten preisgegeben und neue geschaffen (*Βηθαβαρά, Γεργεσηνῶν*), die bald den Weg in die Handschriften fanden als Lesarten der *ἀκριβέστερα ἀντίγραφα*, der exemplaria Adamantii (= Origenis), wie Hieronymus sie nennt. Auch die Umwandlung der 60 Stadien Luk. 24, 13 in 160 Stadien verdankt vielleicht der topographischen Weisheit des Origenes ihren Ursprung. Die Beschäftigung mit dem Schrifttext erbte sich bei seinen Schülern fort. Der Alexandriner Pierius, der „jüngere Origenes" ließ „exemplaria Pierii" anfertigen, die noch Hieronymus geschätzt hat. Sein Schüler war Pamphilus (Presbyter in Cäsarea und Märtyrer, † 309), welcher viele Abschriften biblischer Bücher schreiben ließ und dieselben kauf- oder leihweise verbreitete. Die Bibliothek des Origenes in Cäsarea bot ihm die Möglichkeit, bei der Herstellung des Textes sorgfältig zu sein, so daß seine „palästinensischen" Handschriften für besonders vorzüglich galten. Er pflegte mit seinem jüngern Freund Eusebius die ihm vorliegenden Handschriften nach den Hexapla und Tetrapla des Origenes und nach den Kommentaren desselben zu emendieren und dann den bereinigten Text eigenhändig niederzuschreiben; noch im Gefängnis gab er sich dieser Tätigkeit hin, und die Kunde davon hat sich in manchen Handschriften erhalten, z. B. im Cod. א, im Cod. H der paulinischen Briefe, in der Minuskel 83 der Apostelgeschichte. Eusebius von Cäsarea zeigt sich vertraut mit Hand-

schriften und deren Schicksalen, wenn er in den Quaestiones ad Marinum sagt, der Abschnitt Mark. 16, 9—20 stehe nicht in allen Handschriften, vielmehr schließen die meisten und die genaueren mit ἐφοβοῦντο γάρ; wenn er die ὥρα ἕκτη Joh. 19, 14 wegen ihres Widerspruchs zu der ὥρα τρίτη Mark. 15, 25 für einen Schreiberfehler (γραφικὸν σφάλμα) erklärt, und ebenso den „Jeremia“ statt Sacharja Matth 27, 9.[1]) Sehr richtig bemerkt er in den Quaestiones: „Wenn einmal am Anfang der Schreiber einen Fehler gemacht hat, so schließen sich die folgenden dann diesem Urfehler an. Am Anfang wurde richtig diktiert; als aber der Fehler gemacht war, erkannten die folgenden die Änderung nicht, und so entstanden Schwierigkeiten im Text.“ Ein andrer Verehrer des Origenes war Basilius von Cäsarea in Kappadokien; auch er beschäftigte sich mit der διόρθωσις biblischer Bücher auf Grund von Kollationen (ἀντιβάλλειν);[2]) so teilt er mit, daß Eph. 1, 1 die Worte ἐν Ἐφέσῳ in den alten Handschriften fehlen.[3])

Über den Zustand des Textes am Ende des vierten Jahrhunderts äußert Hieronymus in der Vorrede zu den Chronikbüchern: „Alexandria et Aegyptus in Septuaginta suis Hesychium laudat auctorem; Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat; mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt; totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat.“ Dies bezieht sich zunächst nur auf das Alte Testament; aber es fehlt nicht an Spuren, daß nicht nur Pamphilus, sondern auch die beiden zuerst genannten Gelehrten das Neue Testament ebenfalls nach einheitlichen Grundsätzen durchgegangen und emendiert haben. Hesychius scheint um 300 in Ägypten gelebt zu haben und der Urheber der Textgestalt zu sein, welche uns im Cod. ℵBCL, in den ägyptischen Übersetzungen und Schriftstellern vorliegt. Lucianus starb 312 als Märtyrer und hinterließ nach einer alten Nachricht ein selbstgeschriebenes Exemplar des

---

[1]) Dem. Ev. X, 4, 13. — [2]) Syncellus Chron. p. 382.
[3]) Adv. Eunom. II, 19.

Neuen Testaments, von welchem zahlreiche exemplaria Luciani herstammten; seinen Text haben Ulfila, die Kappadokier, Chrysostomus, Theodoret vor sich gehabt. Dem Ansehen beider Textrezensionen wurde es gefährlich, daß Hieronymus mit etwas wie Neid auf ihr Ansehen behauptete, sie werden nur von wenigen aus Streitsucht hochgehalten, da sie weder im Alten noch im Neuen Testament wirklich etwas verbessert hätten.[1]) Daraufhin wurden sie in dem Decretum Gelasii der römischen Kirche verurteilt unter dem Namen „Evangelia quae falsavit Lucianus, apocrypha; evangelia quae falsavit Isicius, apocrypha.“ Hieronymus selbst war auch auf diesem Gebiet nicht ohne Kenntnisse, wenigstens soweit er sie von Origenes und Eusebius entleihen konnte; er weiß Bescheid über die Entstehung von erklärenden Glossen, von harmonistischen Lesarten u. dgl.; aber es fehlt ihm an dem schlichten Mut, das als richtig Erkannte auch zu vertreten gegenüber der Macht des Herkommens und der Vorurteile. Immerhin haben die Männer des vierten Jahrhunderts die Zersplitterung des neutestamentlichen Textes ins Unendliche verhindert, und es ist ihnen zu verdanken, daß dieser Text trotz allen Varianten in der Hauptsache treu und oft überraschend ursprünglich überliefert ist.

---

§ 37. Der gedruckte Text.

Reuß, Bibliotheca N. T. Graeci 1872. — Tischendorf, N. T. Graece, ed. VIII critica major 1869 f. — Westcott und Hort, The N. T. in the original Greek 1881 f. — B. Weiß, Das N. T., textkrit. Untersuchungen und Textherstellung 1894 f. — O. v. Gebhardt, N. T. Graece et Germanice 1881 f. — Nestle, N. T. Graece cum appar. crit. 1898 f., griechisch-deutsch⁶ 1908.

Es hat mehr als ein halbes Jahrhundert gedauert, bis die Buchdruckerkunst auch dem griechischen Neuen Testament zustatten kam, und auch dann geschah es in recht primitiver Weise. Der fünfte Band der Complutensischen Polyglotte des Kardinals Ximenes erschien

---

[1]) Praef. in Evv. ad Damasum.

1514 und enthielt das Neue Testament griechisch und lateinisch; doch war das Werk des Gelehrten von Alcalà zu teuer, als daß es in weitere Kreise hätte dringen können. Es wurde überholt durch die Ausgabe des Erasmus, welche im März 1516 bei Johannes Froben in Basel erschien und nachher noch vier Auflagen erlebte. Das „Novum instrumentum omne“ des Erasmus war kein Meisterwerk, da der Herausgeber von dem Drucker zu sehr zur Eile gemahnt wurde. Er hat kaum ein Dutzend ziemlich junger Handschriften eingesehen, wiewohl er sich rühmt, sehr alte und gute Codices benützt zu haben. Für die Apokalypse hatte er nur eine noch dazu lückenhafte Handschrift, die er vermutungsweise aus der Vulgata ergänzte. Daher enthält gerade dieses Buch bei Erasmus schlimme Fehler, die auch in Luthers Übersetzung übergegangen sind: 2, 3 *κεκοπίακας καὶ οὐ κέκμηκας* statt *οἱ κεκοπίακες;* 5, 14 den nur aus der Vulgata stammenden Zusatz *ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων;* 14, 5 den Zusatz *ἐνώπιον τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ;* 15, 3 *ὁ βασιλεὺς τῶν ἁγίων* statt *τῶν ἐθνῶν;* 17, 4 *ἀκαθάρτητος* (!) statt *τὰ ἀκάθαρτα;* 17, 8 *καίπερ ἔστιν* (!) statt *καὶ παρέσται;* 22, 19 *ἀφαιρήσει* (!) statt *ἀφελεῖ.* Nachdem Simon de Colines in seiner Ausgabe des Neuen Testaments (1534) die dritte Auflage des Erasmus mit komplutensischen Lesarten bereichert hatte, veröffentlichte Robert Stephanus (Estienne) seit 1546 in Paris seine Ausgaben, unter welchen die „regia“ von 1550 am berühmtesten wurde. Er legte die fünfte Auflage des Erasmus zugrunde, fügte aber einen kritischen Apparat bei, welcher die Lesarten von 15 Handschriften umfaßt; darunter sind die Uncialen D und L. 1565 erschien das Neue Testament von Theodor Beza in Genf, welches vier Auflagen erlebt hat. Er besaß die Uncialen D und D 2, hielt sich aber ganz überwiegend an den Text des Stephanus und wagte gelegentlich auch eigne Konjekturen, z. B. Röm. 7, 6 *ἀποθανόντος* statt *ἀποθανόντες;* Gal. 4, 17 *ἐκκλεῖσαι ἡμᾶς* statt *ὑμᾶς.* Er zog auch die Peschitta und eine arabische Übersetzung bei und eröffnete so die Verwendung der orientalischen Übersetzungen, welche durch die in Antwerpen, Paris und London erscheinenden Poly-

glotten benützbar wurden. Auf Beza beruht die „autorisierte Übersetzung“ der englischen Kirche 1611. Noch größere Verbreitung fanden aber die handlichen und gut ausgestatteten sieben Drucke der Buchhändler Elzevir in Leiden, welche seit 1624 erschienen. In der zweiten Auflage (von 1633) findet sich die Bemerkung: „Textum ergo habes nunc ab omnibus receptum, in quo nihil immutatum aut corruptum damus.“ Diese kecke Behauptung buchhändlerischer Reklame wurde von der ängstlichen Bibelorthodoxie des 17. Jahrhunderts gern akzeptiert, und so gelangte der Text Elzevirs für ein volles Jahrhundert zu der Geltung eines unantastbaren „Textus Receptus“ (nach dem Anfang des Namens Stephanus mit ϛ bezeichnet). Bis 1904 verbreitete die englische Bibelgesellschaft nur diesen Text, und gelegentlich taucht noch heute die Hoffnung auf, er werde sich einst noch irgendwie durch höhere Fügung als der einzig richtige und inspirierte herausstellen. Das wird nun aber nicht geschehen; denn er enthält eine ganze Anzahl von Lesarten, die von aller handschriftlicher Bezeugung verlassen sind, z. B. 2. Kor. 11, 10 *σφραγίσεται* statt *φραγήσεται*; 1. Petri 3, 20 *ἅπαξ ἐξεδέχετο* statt *ἀπεξεδέχετο*; Apok. 4, 4 *ἔσχον ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν*, während die Handschriften kein Verbum bieten; Apok. 18, 5 *ἠκολούθησαν* statt *ἐκολλήθησαν* etc. Schon die Ausgaben von Curcellaeus 1658 und John Fell 1675 zeigen das Bestreben, durch vermehrtes Herbeiziehen von Handschriften und Übersetzungen auf festeren Grund zu kommen.

Im 18. Jahrhundert bereitete sich nicht ohne harten Kampf mit den Anhängern der Verbalinspiration die Lösung vom Textus receptus und die Ermittlung des ursprünglichen Textes durch Rückgang auf die ältesten Zeugen vor. John Mill (1707) konnte bereits etwa 30 000 Varianten im griechischen Neuen Testament nachweisen, und J. J. Wettstein aus Basel druckte in seiner Ausgabe (1751 f.) zwar noch den Elzevirtext ab, machte aber in seinem kritischen Apparat kein Hehl daraus, daß er auf Grund erweiterter Kenntnis von Handschriften vielfach andre Lesarten bevorzugte; dies bestärkte freilich manche Zeitgenossen in ihrem Urteil, daß Wettstein ein Sozinianer sei.

Der englische Philologe Richard Bentley hat nur Vorarbeiten zu einer Ausgabe des Neuen Testaments geliefert (1720), jedoch durch seinen energischen Hinweis auf die alten Handschriften und ihren größern Wert bahnbrechend gewirkt. Joh. Albr. Bengel, der württembergische Schrifttheologe, entwickelte in seinem Prodromus (1725) und in seiner Ausgabe des Neuen Testaments (1734) den Gedanken, daß man die Textzeugen nicht nur abfragen, sondern nach ihrem Alter und ihrer Abhängigkeit voneinander taxieren und klassifizieren müsse; er erkannte verschiedene „Familien" unter den Handschriften und führte dieselben auf verschiedene lokale Überlieferung des Textes zurück. In seiner Textgestaltung verfuhr Bengel konservativ und gegenüber dem Textus receptus schonend; aber durch seine Grundsätze war der Textkritik der Weg gewiesen, zu einem selbständigen Teil der Geschichte des Christentums auszuwachsen. J. S. Semler in Halle beschritt diesen Weg, indem er drei „Rezensionen" des neutestamentlichen Textes, eine alexandrinische, eine orientalische und eine occidentalische unterschied (1767). Sein Schüler J. J. Griesbach in Jena machte sich neben der Untersuchung zahlreicher Handschriften namentlich durch Vergleichung der Übersetzungen und der patristischen Zitate verdient; er unterschied eine alexandrinische, eine occidentalische und eine konstantinopolitanische Rezension (1777). C. F. Matthaei und der Katholik J. M. Scholz bevorzugten einseitig die dritte von diesen Gruppen, den byzantinischen Text, welcher dem Receptus am nächsten steht. Allein dies hat sich immer deutlicher als ein Irrtum herausgestellt, und im neunzehnten Jahrhundert ist statt dessen zuerst der alexandrinische, dann der occidentalische Text zu Ehren gekommen.

Es war wieder ein Philologe, Karl Lachmann in Berlin, welcher eine durchgreifendere Methode der Textkritik in Vorschlag brachte. In den Bemerkungen zu seiner Ausgabe des Neuen Testaments (1831) verzichtete er darauf, nach allen Indizien äußerer und innerer Wahrscheinlichkeit bis zu dem Originaltext vorzudringen, und erklärte nur die Aufgabe für erreichbar, festzustellen, was für ein Text im

letzten Viertel des vierten Jahrhunderts in der Kirche gegolten habe. Er glaubte diesen Text bei den orientalischen Zeugen ABC und bei Origenes zu finden und zeigte besondre Vorliebe für B. Dieser Spur folgte der glückliche Entdecker und rastlose Herausgeber Konstantin von Tischendorf mit seinen acht Ausgaben des Neuen Testaments, deren erste 1841 erschien, während die letzte, die Editio octava critica major, 1869 zu erscheinen begann, aber erst 1894 (zwanzig Jahre nach Tischendorfs Tode) durch C. R. Gregory vollendet wurde. Tischendorf unterschied vier Klassen von Texten: alexandrinische, lateinische, asiatische und byzantinische, und glaubte über Lachmann hinaus bis in das letzte Viertel des zweiten Jahrhunderts zurückgehen zu können; tatsächlich bevorzugte er aber seinen Fund, den Codex א so einseitig, daß sein Text oft nichts weniger als altertümlich anmutet. Seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts griff die englische Theologie kräftig in die Textkritik mit ein. S. P. Tregelles gab seit 1857 die einzelnen Teile des Neuen Testaments auf Grund ausgedehnter eigener Handschriftenforschungen heraus und kam in seinen Resultaten vielfach mit Lachmann und Tischendorf überein. Seine Arbeit wurde weitergeführt durch Westcott und Hort in Cambridge, welche 1881 das Neue Testament in einem Text herausgaben, der mit Tischendorf und Tregelles verwandt ist, jedoch unter Beifügung von „alternierenden Lesarten“ am Rand, welche ihnen an guter Bezeugung den aufgenommenen nahe zu kommen schienen. Sie unterschieden vier Textformen: eine „neutrale“ (vorsyrische), vertreten durch B und zum Teil אAC; eine „occidentalische“, vertreten durch DFG, die Vetus Syra und die Vetus Latina; eine „alexandrinische“, vertreten durch אAC und die ägyptischen Übersetzungen; eine „syrische“, vertreten durch HKLP, die spätern syrischen Übersetzungen und die gotische, sowie durch Chrysostomus und die übrigen Antiochener. Gegen die Bevorzugung von B und א, welche auch in den Textbearbeitungen von B. Weiß (seit 1894), Schjött (1897) und Baljon (1898) hervortritt, haben sich Scrivener und Burgon gewendet, indem sie ihrerseits für den Wert der spätern Uncialen

und der Minuskeln eintraten. Andrerseits hat durch die Entdeckung des Syrus Sinaiticus, durch die Forschungen über Tatians Diatessaron und durch die Hypothese von Blaß über die doppelte Gestalt der Lukasschriften der occidentalische Text an Ansehen gewonnen, und es sind Berührungen desselben mit ägyptischen Texten des dritten Jahrhunderts (Clemens Alex., Origenes, sahid. Übersetzung) zutage getreten. Gebhardt hat 1881 f. den Text von Tregelles und Westcott-Hort mit dem letzten von Tischendorf konfrontiert, Weymouth 1886 f. den Text von elf neuern Ausgaben, Nestle 1898 f. den von Tischendorf, Westcott-Hort und Weymouth (später B. Weiß). Die Ausgabe von Nestle ist auch dadurch bemerkenswert, daß sie wie die von Riggenbach und Stockmeyer besorgte Ausgabe der Basler Bibelgesellschaft (1880) als billige Ausgabe für weitere Kreise bestimmt ist und dennoch einen kritisch gesicherten Text enthält; Herausgeberin ist die Württembergische Bibelanstalt. Diesem Vorgehen ist 1904 auch die Britische Bibelgesellschaft gefolgt, so daß nun die Zeit des Textus Receptus wohl endgültig abgelaufen ist, während die katholischen Ausgaben von Brandscheid (1893 f.) und Hetzenauer (1896 f.) noch die alte Gebundenheit an die Tradition zeigen.

Die neueste Stufe der neutestamentlichen Textkritik bezeichnet das groß angelegte Werk von H. von Soden: „Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte;“ I, 1 1902; I, 2 1906; I, 3 1907. 2. Auflage des I. Teils 1911. II. Teil 1913; Handausgabe (Text mit kurzem Apparat) 1913. Es greift auf die Notiz des Hieronymus von den drei Gestalten des Septuagintatextes (S. 453) zurück und findet dieselbe auch für das Neue Testament bestätigt durch die Verwandtschaftsverhältnisse der in weiterm Umfang als je zuvor untersuchten Handschriften. Daher unterscheidet v. Soden eine Rezension K (κοινή), welche vielleicht von Lucian herrührt und von Antiochien aus sich in Konstantinopel festgesetzt hat; eine Rezension H (vielleicht das Werk des Hesychius), welche in Ägypten herrschend geworden ist, und eine Rezension J,

welche palästinensischen Ursprungs ist, aber in eine Anzahl verschiedener Gruppen zerfällt. Von diesen drei Rezensionen geht v. Soden auf ihre gemeinsame Quelle J-H-K zurück, welche er bei Origenes und seinen Schülern, aber auch schon im zweiten Jahrhundert bei Justin und Marcion findet. Was in der Zeit vor Origenes von diesem Typus abweicht (bei Clemens Alex., Irenäus, Hippolytus, in der Vetus Syra und Vetus Latina), das ist von Tatians Diatessaron beeinflußt, welches in Rom griechisch verfaßt, aber bald auch ins Syrische übersetzt wurde. Somit glaubt v. Soden mit seinem J-H-K-Text bis gegen 130 hinauf, d. h. bis in die Nähe der Entstehung des Evangelienkanons gelangen zu können. Diese Hypothese ist aber gerade bei den besten Kennern auf starke Bedenken gestoßen; es ist daher unumgänglich, den Tatbestand der Textgeschichte vorläufig mit Absehen von derselben zusammenzufassen. Der antiochenische Text, wie ihn die spätern Uncialen, die meisten Minuskeln und die griechischen Kirchenschriftsteller Syriens bieten, erweist sich immer deutlicher als ein Versuch, verschiedenartige Lesarten zu kombinieren und einen möglichst verständlichen Text herzustellen; durch die griechischen Gelehrten, die sich im 15. Jahrh. in das Abendland flüchteten, kam er nach dem Westen und wurde die Grundlage der Ausgaben des 16. und 17. Jahrhunderts. Der alexandrinische Text liegt am deutlichsten in B und ℵ vor, aber auch in CLΔZ, in den ägyptischen Übersetzungen und Kirchenvätern. Die Tendenz seiner Urheber scheint besonders dahin gegangen zu sein, einen sprachlich gereinigten Text herzustellen, wofür Alexandrien mit seinen Bildungsstätten der gegebene Ort war. Am schwierigsten ist die dritte Textgestalt zu bestimmen, wiewohl gerade sie sich am weitesten hinauf (bis zu Justin und Marcion) verfolgen läßt. Sie findet sich einerseits bei abendländischen Zeugen wie Irenäus, Tertullian, Cyprian, in der Vetus Latina, in Cod. D der Evangelien, D E F G der paulinischen Briefe, in manchen Minuskeln (z. B. der Ferrargruppe, S. 423 f.), — andrerseits im äußersten Osten bei den Syrern, indem Tatians Diatessaron, der sinaitische und der curetonianische Syrer, Aphraates, Ephraem und die Randbemerkungen der

charklensischen Übersetzung für sie eintreten. Ebenso verschieden ist der Eindruck, den ihre Eigentümlichkeiten hervorrufen; neben kurzen und altertümlichen Lesarten begegnen uns wortreiche Zusätze und Harmonisierungsversuche; auch Einflüsse des Lateinischen und des Syrischen, ja sogar gelehrte Reminiszenzen an den hebräischen Text des Alten Testaments sind da und dort bemerkt worden. Zur Zeit läßt sich nur soviel feststellen, daß das Vertrauen, welches Tischendorf, Westcott-Hort und B. Weiß den ältesten Uncialen entgegengebracht haben, durch die neuesten Entdeckungen und Forschungen ebenso gründlich untergraben worden ist, wie hundert Jahre früher das Vertrauen zu dem Textus receptus, daß aber der syrisch-abendländische Text nicht ohne weiteres in die Lücke eintreten kann, weil er seinerseits zu verwildert und buntscheckig ist, um uns den Weg zu dem ursprünglichen Text mit Sicherheit weisen zu können. Diese Sachlage nötigt uns, neben den äußeren Gründen der handschriftlichen Bezeugung in jedem einzelnen Fall auch die innern Gründe für oder gegen die Ursprünglichkeit einer Lesart in Betracht zu ziehen.

---

§ 38. Grundsätze der Textkritik.

R. Steck, Ein Fragezeichen zu der Methode der gegenwärtig herrschenden n. t. Textkritik, Theol. Zeitschr. aus der Schweiz 1893, 1 f. — A. Rüegg, Die Zuverlässigkeit unseres n. t. Schrifttextes, Ebendas. 1893, 193 f. — C. Könnecke, Emendationen zu Stellen des Neuen Testaments 1908.

Es darf heutzutage von jedem, der die Schriften des Neuen Testaments auszulegen hat, verlangt werden, daß er sich vor allem Rechenschaft darüber gebe, welches der gesicherte oder doch wahrscheinliche Wortlaut einer jeden Stelle sei. Der Text, welchen er vor sich hat, darf ihm nicht als feststehend und unabänderlich gelten, sondern wenigstens soweit die ihm vorliegende Ausgabe Varianten mitteilt, soll er dieselben prüfen und sich ein Urteil über sie bilden. Es ist von Wichtigkeit, daß dies nach festen Grundsätzen geschehe, durch welche sich ein textkritisches Unterscheidungs- und Entscheidungsvermögen für jeden Einzelfall bildet. Die wichtigsten Grundsätze, die bei der

Kritik des Neuen Testaments wie jedes andern Schriftwerks mit kritischem Apparat gelten, sind folgende:

1. Die kürzere Lesart ist ursprünglicher als die längere; denn es ist begreiflich, daß kurze und deshalb oft dunkle und schwierige Sätze durch Randbemerkungen erläutert, und diese dann später in den Text aufgenommen wurden, während es schwer denkbar ist, daß spätere Schreiber den heiligen Wortlaut bis zur Schwerverständlichkeit sollten verkürzt haben. Phil. 3, 16 lesen ℵAB Boh. Sah. Aeth. Theodt. Hil. Aug. *πλὴν εἰς ὃ ἐφθάσαμεν, τῷ αὐτῷ στοιχεῖν:* „doch wozu wir (im Verständnis der Heilswahrheit) gelangt sind, nach eben dem (lasset uns) wandeln!“ Diese kurze Aufforderung wird in DEFG Min. Vet.-L. Vulg. Goth. Arm. Euth. Victorin. Ambrst. erweitert zu *πλὴν εἰς ὃ ἐφθάσαμεν, τὸ αὐτὸ φρονεῖν, τῷ αὐτῷ στοιχεῖν,* wobei E Vulg. Goth. Arm. Euthal. nach *τῷ αὐτῷ* einschalten *κανόνι;* dagegen lesen KLP Pesch. Charkl. Chrys. Theodoret *πλὴν εἰς ὃ ἐφθάσαμεν, τῷ αὐτῷ στοιχεῖν κανόνι, τὸ αὐτὸ φρονεῖν.* Wer hat recht? Augenscheinlich die kürzeste Lesart; denn *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* ist sichtlich ein alter Erklärungsversuch zu *τῷ αὐτῷ στοιχεῖν,* der auf *τὸ αὐτὸ φρονῆτε* Phil. 2, 2 zurückgeht; ebenso ist *κανόνι* ein Erklärungsversuch zu dem *τῷ αὐτῷ,* dessen neutrale Bedeutung nicht verstanden wurde, diese beiden Glossen haben die spätern Zeugen in verschiedenem Umfang und verschiedener Reihenfolge dem Text einverleibt. — Mark. 9, 23 heißt es bei ℵBCLΔk Boh. Aeth. Arm. und Minuskeln: *ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· Τὸ εἰ δύνῃ, πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι:* „Was das „wenn du kannst“ anbetrifft,“ (von dem der Vater des besessenen Knaben V. 22 geredet hatte) — „alles ist möglich dem, welcher glaubt“. Hier haben DKNUΠ und Minuskeln das *τὸ* weggelassen, durch welches der Satz so eigentümlich abrupt wird; ACLXΓΠ u. a. haben *δύνῃ* in das korrektere *δύνασαι* verwandelt; namentlich aber haben ADNXΓΠ Vet.-L. Vulg. Goth. Pesch. Charkl. Chrys. hinzugefügt *πιστεῦσαι,* wodurch der ganze Satz die Beziehung auf den Vater des Kranken, nicht auf Jesus erhielt: „Wenn du glauben kannst! Alles ist möglich dem, welcher glaubt!“

— Luk. 24, 53 lesen ℵBCLScSh εὐλογοῦντες τὸν θεόν; Dabeff[2]l Boh. Aug. αἰνοῦντες τὸν θεόν; AXΓΔΛΠcfq Vulg. Pesch. Charkl. Arm. αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦντες τὸν θεόν; Aeth. εὐλογοῦντες καὶ αἰνοῦντες τὸν θεόν. Hier liegt deutlich ein aramäischer Ausdruck der mündlichen Überlieferung zugrunde, welcher bei der griechischen Fixierung von den einen durch εὐλογοῦντες, von den anderen durch αἰνοῦντες wiedergegeben wurde; spätere Handschriften verbanden beide Lesarten miteinander, und so entstand der Textus receptus. — Röm. 1, 16 lesen ℵABCDEGdeg Vulg. Pesch. Charkl. Copt. Arm. Orig. Eus. Did. Bas. Cyr. Tert. Hil. οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον; KLP Theophyl. Oekum. fügen bei τοῦ Χριστοῦ; Victorin τοῦ θεοῦ; Aeth. αὐτοῦ; dies sind verschiedene Glossen, welche τὸ εὐαγγέλιον verdeutlichen sollen.

2. Die schwierigere Lesart ist älter als die leichtere, weil niemand ein Interesse daran haben konnte, Schwierigkeiten in den Text hineinzubringen, während die Erleichterung von Schwierigkeiten jederzeit Bedürfnis war. 1. Kor. 12, 31 lesen ℵABC Aeth. Orig. Theodor. Euthal. Cyrill. Theodoret. Hieron. ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα; dagegen DEFGKLdefg Vulg. Boh. Arm. Ambrst. τὰ χαρίσματα τὰ κρείττονα. Die „bessern" Geistesgaben sind verständlicher als die „größern"; aber eben deshalb ist das schwierigere μείζονα vorzuziehen. — Gal. 6, 13 lesen ℵACDEKP Marcion Chrys. Euthal. Theodoret. f Vulg. Pesch. Charkl. Sah. Arm. περιτεμνόμενοι; dagegen BLdeg Goth. Boh. Aeth. Viktorin. Aug. Hier. Ambrst. περιτετμημένοι. Da laut V. 12 von den Judaisten in Galatien die Rede ist, welche längst beschnitten waren, wäre περιτετμημένοι eigentlich zutreffender; aber eben deshalb wurde es aus περιτεμνόμενοι hergestellt, das sich auf die Proselyten bezieht, welche jene Judaisten machten. — Eph. 1, 11 lesen ℵBKLPf Vulg. Eus. Chrys. Euthal. Cyrill. Theodoret. Goth. Pesch. Charkl. Boh. Arm. Viktorin. August. Ambr. Ambrst. ἐκληρώθημεν, dagegen ADEF Gdeg ἐκλήθημεν; das seltene Wort ἐκληρώθημεν „wir haben unser Los erhalten" ist sicher ursprünglich.

3. Unsinnige Lesarten sind abzulehnen,

auch wenn sie handschriftlich gut bezeugt sind. Unsinnig sind aber nicht solche, die unsern heutigen Anschauungen irgendwie widersprechen, sondern solche, die den sonstigen Gedanken des Schriftstellers und dem Zusammenhang seiner Gedanken zuwider sind. Solche Lesarten sind Matth. 12, 32 *ὃς ἂν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ* bei B; Matth. 27, 28 *ἐνδύσαντες* statt *ἐκδύσαντες* bei B D a b c ff² q Orig.; Mark. 6, 22 *εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ τῆς Ἡρωδιάδος* statt *αὐτῆς* bei ℵ B D L Δ, wonach die Tochter wie die Mutter Herodias geheißen hätte, während sie nach Josephus Salome hieß; Joh. 5, 2 die Lesarten *Βηθζαθά* bei ℵ L e l Eusebius, *Βελζεθά* bei D a b ff²; *Βηθσαιδά* bei B c Vg. Sah. Boh. Charkl. Aeth. Tert., welche gegenüber dem von A C *Ι Γ Δ Λ Π* f q Sc. Pesch. Sh. Arm. Chrys. Did. Cyrill. bezeugten *Βηθεσδά* nur ungeschickte Versuche sind, die Halle am Schafteich mit einer anderweitig bekannten Örtlichkeit, dem Stadtteil Bezetha oder dem Ort Bethsaida zu identifizieren. Apg. 4, 20 läßt D gerade das entscheidende Wort *μὴ* weg und hat sich den Satz dann wohl als Frage gedacht: „Dürfen wir denn nicht reden, was wir gesehen und gehört haben?" Ebenso liest er Apg. 7, 25 *συνῆκαν* statt *οὐ συνῆκαν*. Apg. 4, 25 haben ℵ A B E Min. Athan. das greuliche Durcheinander *ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου στόματος Δαυὶδ παιδός σου εἰπών;* dagegen D Iren. Lucif. Sah. Aeth. Pesch. Charkl. Arm. Boh. Vulg. *ὁ διὰ πνεύματος ἁγίου διὰ τοῦ στόματος λαλήσας Δαυὶδ παιδός σου* und P. Min. Chrys. Theophyl. bloß *ὁ διὰ στόματος Δαυὶδ παιδός σου εἰπών;* es ist klar, daß der abendländische Text hier das Richtige erhalten hat, während der antiochenische das doppelte *διά* durch Streichung von *διὰ πνεύματος ἁγίου* vermieden hat. Röm. 5, 6 lesen ℵ A C D Marcion Charkl. *ἔτι γὰρ Χριστός, ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι, κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν*: dagegen F G d e f g Vulg. Iren. Faustin. *εἰς τί γὰρ Χριστός* etc.; B August. Isid. Pesch. *εἴγε, εἰ γάρ* oder *εἰ δέ;* E K L P Pesch. Copt. Arm. Aeth. Orig. *ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν κατὰ καιρὸν* etc. Die letztere Fassung scheint die ursprüngliche zu sein; ein Korrektor setzte das emphatisch voraus-

gestellte ἔτι an den Schluß des Satzes, wohin es in der Tat dem Sinne nach gehört, und dann wurde es an beiden Orten abgeschrieben. Röm. 14, 21 fügen BDEFGLP defg Vulg. Sah. Charkl. Arm. Bas. Chrys. Theodoret. Ambrst. zu ὁ ἀδελφός σου προσκόπτει noch hinzu ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ; allein dies fehlt bei ℵAC Pesch. Boh. Aeth. Orig. August., und in der Tat paßt ἀσθενεῖ (nicht „schwach wird", sondern „schwach ist") nicht in den Zusammenhang; der Bruder ist nicht schwach, weil der andre Wein trinkt, sondern weil er schwach ist, nimmt er Anstoß an dem, der Wein trinkt. 2. Kor. 5, 1 lesen FG gedankenlos οἰκίαν οὐκ ἀχειροποίητον. Gal. 2, 12 haben ℵBDFGdeg Orig. ὅτε δὲ ἦλθεν statt ἦλθον, das durch das vorangehende πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν τινας ἀπὸ Ἰακώβου gefordert ist, laut welchem Jakobus selber eben nicht kam. 1. Thess. 2, 12 lesen DFG Euthal. Theodoret. μαρτυρούμενοι statt μαρτυρόμενοι, wahrscheinlich gedankenlos das vorangehende παραμυθούμενοι nachahmend. Hebr. 9, 11 ist die Lesart ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγαθῶν bei BDde Pesch. Charkl. Chrys. statt τῶν μελλόντων ἀγαθῶν wohl durch einen Seitenblick auf das vorangehende παραγενόμενος entstanden. Hebr. 11, 4 ist nicht mit ℵAD Euthal. μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τῷ θεῷ zu lesen, welches keinen Sinn gibt und lediglich dem vorangehenden τῷ θεῷ nachgeschrieben ist; vielmehr τοῦ θεοῦ. Hebr. 11, 8 haben AD Arm. def Vulg. die läppische Lesart ὁ καλούμενος Ἀβραάμ statt καλούμενος „als er berufen wurde". Hebr. 12, 3 lesen ℵDEde Euthal. Theodoret. Pesch. Aeth. εἰς ἑαυτοὺς statt εἰς ἑαυτόν, welches allein dem Kontext entspricht. Jak. 2, 18 haben Schreiber, welche die Argumentation nicht verstanden, χωρὶς τῶν ἔργων in ἐκ τῶν ἔργων σου verwandelt, weil nachher folgt ἐκ τῶν ἔργων μου; die unrichtige Lesart steht in KL Theophyl. und ist in den Textus receptus übergegangen, jedoch entschieden abzulehnen; denn der Angeredete hat ja eben keine Werke aufzuweisen.

4. Lesarten, aus welchen die Entstehung der Varianten sich erklären läßt, sind den parallelen Lesarten vorzuziehen. Matth. 9, 18 lesen KSVΔΠdf Goth. Pesch. Charkl. Arm. Aeth. ἰδοὺ

ἄρχων εἷς ἐλθών; Babcff[2] Vulg. εἷς προσελθών; GLU τις προσελθών; ℵ προσελθών; Γ u. a. τις ἐλθών; andre τις εἰσελθών. Alle diese Lesarten erklären sich aus der von CDEMX Bas. Chrys. vertretenen εἰσελθών und sind daher jünger als diese. — Mark. 1, 16 sind die Lesarten ἀμφιβάλλοντας ἀμφίβληστρον bei Δ, βάλλοντας ἀμφίβληστρον bei Γ, ἀμφιβάλλοντας ἀμφίβληστρα bei Minuskeln, ἀμφιβάλλοντας τὰ δίκτυα bei D sämtlich Erklärungsversuche zu dem einfachen ἀμφιβάλλοντας bei ℵBEFG u. a. — Joh. 13, 10 lesen ℵc Orig. Tert. Hieron. οὐκ ἔχει χρείαν νίψασθαι FH τοὺς πόδας νίψασθαι; AEGMSU Cyrill ἢ τοὺς πόδας νίψασθαι; BCKLΠ Chrys. bff[2]gl Vulg. εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι; D τὴν κεφαλὴν νίψασθαι εἰ μὴ τοὺς πόδας μόνον. Von diesen fünf Lesarten ist die fünfte eine bloße Reminiszenz an die Antwort des Petrus V. 9; die erste und zweite beruhen auf einem Mißverständnis des Sinns der Worte; die dritte und vierte treffen denselben, wie er sich aus dem Kontext ergibt, und zwar wird die dritte Form als die inkorrektere ursprünglich sein. — Joh. 18, 1 lesen ℵDab Sah. Boh. Aeth. πέραν τοῦ χειμάρρου τοῦ κέδρου; BCLXYΓΔΠ Orig. Chrys. Cyrill τῶν κέδρων; beides sind Abänderungen der bei ASΔcefgq Vulg. Goth. Arm. Ambrst. Aug. erhaltenen Lesart τοῦ Κεδρών, welche gedankenlosen Schreibern einen Widerspruch zu enthalten schien. — Röm. 7, 25 lesen ℵAKLP Pesch. Charkl. Goth. Orig. Chrys. Euthal. Theodoret. εὐχαριστῶ τῷ θεῷ; DEde Vulg. Hieron. Ambrst. ἡ χάρις τοῦ θεοῦ FGfg ἡ χάρις τοῦ κυρίου; Irenäus ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ; die beiden Verzweigungen der Lesart erklären sich aus dem Wortlaut χάρις τῷ θεῷ, welchen B Sahib. Aeth. Method. erhalten haben, und welcher bei Boh. Arm. Cyrill und Minuskeln in χάρις δὲ τῷ θεῷ geändert erscheint. — Röm. 11, 17 ist der von ℵBC Boh. dargebotene Wortlaut συγκοινωνὸς τῆς ῥίζης τῆς πιότητος τῆς ἐλαίας ἐγένου wegen der schwerfälligen drei Genitive verschieden abgeändert worden: AELP Vulg. Goth. Pesch. Charkl. Arm. Aeth. Orig. Chrys. Teodoret. haben τῆς ῥίζης καὶ τῆς πιότητος τῆς ἐλαίας; DFGdfg Iren. dagegen nur τῆς πιότητος τῆς ἐλαίας; jene setzten hinzu, diese lassen weg. — Gal. 5, 1 lesen ℵABCFGP τῇ ἐλευ-

θερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσε. Στήκετε οὖν etc. Nun wurde die Beziehung von τῇ ἐλευθερίᾳ zu ἠλευθέρωσεν („zur Freiheit hat uns Christus befreit“, nicht zu einer neuen Knechtschaft) nicht verstanden, dagegen eine Beziehung zu στήκετε vermutet. Daher lesen F G d e f g Vulg. Tert. Hieron. Ambrst. August. ᾗ ἐλευθερίᾳ Χριστὸς ἡμᾶς ἠλευθέρωσε, στήκετε οὖν etc.; dagegen K L und spätere Byzantiner τῇ ἐλευθερίᾳ οὖν ᾗ Χριστὸς ἡμᾶς ἠλευθέρωσε, στήκετε. — Apg. 20, 28 lesen A C D E Sah. Boh. Arm. Iren. Did. Chrys. Lucif. Hieron. ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου; H L P τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ; Pesch. Theodoret. τοῦ Χριστοῦ; aber ursprünglicher ist die Lesart von ℵ B Vulg. Epiph. Bas. Cyrill. Ambr. τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ. Dieser Wortlaut schien unzulässig, weil nachher folgt ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου, was nur auf Christus gehen kann; aber der Übergang von Gott auf Christus entspricht durchaus dem urchristlichen Denken.

5. Nur wo die vorhin aufgezählten inneren Gründe versagen oder beiderseitig gleichstehen, ist nach den ältesten Handschriften und sonstigen Zeugen zu entscheiden. Es muß mit der Meinung gebrochen werden, als wenn ℵ B oder die Syra vetus selbstverständlich den besten Text bieten: weder die ägyptische, noch die syrolateinische, noch die antiochenische Rezension dürfen wieder zu einem Textus receptus auswachsen. Es heißt hier so wenig wie irgendwo: id verius, quod prius. In einer zum Privatgebrauch geschriebenen Uncial- oder Minuskelhandschrift kann sich der ursprüngliche Wortlaut gelegentlich erhalten haben, während in prachtvollen Kirchenbibeln, wie sie Eusebius anfertigen ließ, dogmatische und liturgische Rücksichten auf den Text einwirken konnten. In keinem Fall darf der Anblick der Zeugenreihe ℵ A B C D E ... den Ausleger von vornherein für eine Lesart einnehmen. Wenn z. B. die Worte Joh. 5, 4 (ἄγγελος γὰρ κατὰ καιρὸν κατέβαινεν ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ καὶ ἐτάρασσε τὸ ὕδωρ· ὁ οὖν πρῶτος ἐμβὰς μετὰ τὴν ταραχὴν τοῦ ὕδατος ὑγιὴς ἐγένετο, οἵῳ δήποτοῦν κατείχετο νοσήματι) bei A E F G H I K L M etc. a b c e ff² g Vulg. Pesch. Sh. Chrys. Cyrill. Ambr. Tert. Did. sich finden, dagegen bei ℵ B C D f l q Sc. Sah. Nonn. fehlen

und in vielen andern Handschriften mit Verdächtigungszeichen versehen sind, so ist der Vers nicht wegen dieses Zeugnisses der ältesten Handschriften zu streichen, sondern aus innern Gründen: in der wundersüchtigen Zeit der ersten Jahrhunderte konnte sich niemand veranlaßt fühlen, den Engel zu streichen, der das Wasser heilkräftig macht; wohl aber konnte jemand schon in sehr alter Zeit erklären wollen, wie es zu der Bewegung des Wassers gekommen sei, von welcher der Kranke in V. 7 spricht, und den Hergang sich und künftigen Lesern nach dem Vorstellungskreis der damaligen jüdischen Angelologie zurechtlegen. Nur wo ein ausschlaggebender innerer Grund nicht ausfindig zu machen ist, darf das Alter der Bezeugung entscheiden, z. B. Luk. 12, 14 für *κριτήν* gegen *δικαστήν;* Joh. 13, 2 für *γινομένου* gegen *γενομένου;* 1. Kor. 15, 4 für *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* gegen *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ.*

6. **Konjekturen ohne handschriftliche Bezeugung dürfen nur angewendet werden, wenn der überlieferte Text durchaus keine befriedigende Erklärung zuläßt.** Dies ist an einigen wenigen Stellen der Fall: Hebr. 11, 37 lautet das zweite Verbum *ἐπειράσθησαν;* allein dies paßt nicht zum Kontext, welcher von Todesarten (*ἐλιθάσθησαν, ἐπρίσθησαν, ἐν φόνῳ μαχαίρης ἀπέθανον*) spricht; es ist daher entweder für ein altes Interpretament zu dem befremdlichen *ἐπρίσθησαν* zu halten, oder für verschrieben aus *ἐπυράσθησαν, ἐπηρώθησαν, ἐπρήσθησαν, ἐπάρθησαν, ἐσπειράσθησαν, ἐπεράθησαν* oder dgl. Jak. 4, 5 heißt es: *ἢ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν;* da kein solches alttestamentliches Wort existiert, muß entweder angenommen werden, daß nach *λέγει* etwas ausgefallen sei, oder *πρὸς φθόνον* ist in *πρὸς θεόν* abzuändern, wobei man dann auf Ps. 42, 2 verweisen könnte. Andre Konjekturen sind namentlich von holländischen Gelehrten in großer Zahl aufgestellt worden, z. B, Luk. 14, 5 *ὄϊς* (statt *υἱός*) *ἢ βοῦς;* Apg. 2, 9 *Γορδυαίαν* oder *Ἰδουμαίαν* oder *Ἀραμαίαν* statt *Ἰουδαίαν;* Röm. 9, 5 *ὧν ὁ ἐπὶ πάντων θεός* statt *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός;* Röm. 13, 3 *τῷ ἀγαθοεργῷ* statt *τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ;* Phil. 1, 7 *συγκοινωνούς μου τῆς χρείας* statt *τῆς χάρι-*

τος; 1. Tim. 5, 13 λανθάνουσι statt μανθάνουσι; Hebr. 4, 2 ἀκούσμασιν statt ἀκούσασιν; Jak. 4, 2 φθονεῖτε statt φονεύετε; Apok. 18, 17 ἐπὶ πόντον statt ἐπὶ τόπον. Aber solche Besserungsversuche dürfen nicht ohne weiteres in den Text eingesetzt werden; sie entheben den Ausleger nicht der Pflicht, über den Text in seiner überlieferten Form immer wieder nachzudenken und jede unnötige Abweichung von derselben zu vermeiden.

Das Forschen nach dem ursprünglichen Wortlaut des Neuen Testaments kann nur dem als unnütze Pedanterie erscheinen, der sich die Bedeutung der Heiligen Schrift nach der Auffassung der evangelischen Kirche noch nicht hinreichend klargemacht hat. Wer dagegen die Schrift als das Denkmal der grundlegenden Offenbarungstaten Gottes liebt und in Ehren hält, dem wird nichts klein und unbedeutend erscheinen, was zur genaueren Kenntnis ihres Inhalts irgendwie beitragen kann. Er wird sie mit den Reformatoren nicht bloß in einer Übersetzung, sondern im Grundtext lesen wollen, bevor er sie andern auslegt; ebenso wird er sich aber mit Bengel und seinen Nachfolgern des möglichst gesicherten Wortlautes der Bibel zu vergewissern suchen, — nicht um sich vor seinen Zuhörern mit Varianten und Handschriften wichtig zu machen, sondern um davor bewahrt zu sein, Dinge als Hauptwahrheiten zu betonen, die vielleicht erst von spätern Abschreibern in den Text hineingebracht worden sind. Einem Schriftausleger, der im kleinen wie im großen aus der Wahrheit sein will, weil ihm Christus die Wahrheit ist und nicht das Herkommen, leistet die Textkritik wie jede wahre Kritik den unschätzbaren Dienst, daß sie ihn von allem Peripherischen auf das Zentrale hinweist. Von allem menschlichen Vermuten und Irren, an welchem die Textgeschichte so reich ist, führt uns ihre Erforschung zu dem göttlichen Wahrheitsgrund hin, der sich im Leben aller aufrichtigen Schreiber, Leser und Hörer bewährt hat, von allen menschlichen Zeugen Christi zu ihm selber, der nicht nur in dem heiligen Buche lebt, sondern im Leben seiner Jünger Gestalt gewinnen und durch sie zu der Menschheit reden will.

Nachtrag zur 4. und 5. Auflage.

Neuere allgemeine Literatur zur Einleitung (vgl. S. 16):

H. Jordan, Geschichte der altchristlichen Literatur. 1911.

P. Feine, Einleitung in das Neue Testament. Zweite erweiterte und veränderte Auflage. 1918.

R. Knopf, Einführung in das N. T. Bibelkunde des N. T. Geschichte und Religion des Urchristentums. 1919.

G. Milligan, The New Testament Documents, their origin and early history. 1913.

W. C. Allen and L. W. Grensted, Introduction to the Books of the N. T. 1913.

A. Schaefer, Einleitung in das N. T., 2. Aufl. bearb. v. Meinertz 1913 (katholisch).

Zu I.: Die paulinischen Briefe (S. 17 ff.):

Weinel, Paulus, der Mensch und sein Werk. 2. Aufl. 1915.

W. Hadorn, Die Abfassung der Thessalonicherbriefe in der Zeit der 3. Missionsreise des Paulus. 1919.

Lietzmann, An die Römer. 2. Aufl. Im Handbuch III, 1. 1919.

Kühl, Der Brief des Paulus an die Römer. 1913.

K. Barth, Der Römerbrief. 1919.

P. Feine, Die Abfassung des Philipperbriefes in Ephesus. 1916.

Entgegen der allgemeinüblichen Datierung der Thessalonicherbriefe setzt W. Hadorn dieselben in die Zeit des ephesinischen Aufenthaltes des Paulus an. Bestimmend dafür sind ihm die sich aus den Briefen ergebenden Verhältnisse der Gemeinde in Thessalonich, die eine längere Gemeindegeschichte voraussetzen. Die enthusiastisch-libertinistische Gegnerschaft ist in ihrem Wesen dieselbe wie diejenige in Korinth, die Apologie des Paulus dieselbe wie in den Korintherbriefen, so daß die Thessalonicherbriefe in ihrem Inhalt verständlicher werden bei möglichster Naherückung an die Korintherbriefe (zwischen 1. und 2.). — Diese spätere Ansetzung der Thessalonicherbriefe sieht Hadorn bestätigt durch die Stellung der Briefe im Kanon des Marcion (Gal. Cor. Rom. Thess. Laodic. (= Eph.) Col. Phil. Philem.) s. Ztschr. f. n.t. Wiss. 1919/20, S. 67 ff.

Ausschlaggebend für die Datierung des Philipperbriefes in den ephesinischen Aufenthalt (54 n. Chr.) ist für P. Feine (vgl. dazu auch seine Einleitung in das N. T. 2. Aufl. 1918. S. 142—150) die diesem Zeitraum angehörende Auseinandersetzung mit dem Judaismus, die sprachliche, schriftstellerische und gedankliche Verwandtschaft mit den ältern Briefen, sowie die aus dem Philipperbrief zu erschließende, weder nach Caesarea noch nach Rom passende nähere Situation des gefangenen Paulus. *οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας*, d. h. Glieder des kaiserlichen Hauses (Dienerschaft des Kaisers) sind überall im römischen Reich zu finden, wo kaiserlicher Betitz zu verwalten war. Bei Abfassung in Ephesus werde manches Einzelne, wie Reisepläne des Apostels etc. verständlicher.

Zu II.: »Die Briefliteratur unter paulinischem Einfluß“ (S. 110 ff.):

E. Riggenbach, Kommentar zum Brief an die Hebräer. 3. Aufl. 1921 in Zahns Kommentar XIV.

Wohlenberg, Kommentar zu I. II. Petrus- und Judasbrief. 1915 in Zahns Kommentar.

Zu III.: Die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte (S. 173 ff.):

K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung. 1919.

M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums. 1919.

Zahn, Kommentar zum Ev. Luk. 3. und 4. Aufl. 1920.

„ „ „ „ Matth. 4. Aufl. 1920.

Hönnicke, Die Apostelgeschichte 1913 (Ev.-theol.-Bibliothek).

Wellhausen, Kritische Analyse der Apostelgeschichte 1914.

Schmidt kommt in umfangreichen Untersuchungen zu dem Ergebnis, daß die Evangelien uns keinen chronologischen Aufriß und kein „Itinerar“ des Lebens Jesu bieten. Er hat eingesehen, daß die christliche Gemeinde von ihren Anfängen an an diesen Dingen kein Interesse hatte. Möchte eine solche Einsicht dazu dienen, von unnützen Fragestellungen zurückzurufen! — Dibelius zerlegt mit großem Scharfsinn das Markusevangelium in Predigtparadigmen, Novellen, Paränesen und Mythen. Diese Zerlegung der neutestamentlichen Texte in ihre allfälligen literarischen Urzellen kann natürlich noch lange fortgesetzt werden. Ob die ganze Methode überhaupt etwas Förderliches zur Erkenntnis des Inhalts des Neuen Testamentes zutage bringt, ist eine andere Frage. — Das Wort Overbecks bestätigt sich leider immer noch: „Das Neue Testament des modernen Theologen kann man als das Buch bezeichnen, das um seiner Heiligkeit willen vor anderen zum Ludibrium seiner Ausleger geworden ist“ (Overbeck: Christentum und Kultur S. 76).

Zu IV.: Die johanneischen Schriften (S. 263 ff.):

Stange, Die Eigenart der johanneischen Produktion. Ein Beitrag zur Kritik der neusten Quellenscheidungshypothesen und zur Charakteristik der johanneischen Psyche. 1914.

Boll, Aus der Offenbarung Johannes. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse. 1914.

Zahn, Kommentar zum Joh.-Ev. 5. u. 6. Aufl. 1921.

Soltau, Das 4. Evang. in seiner Entstehung dargelegt. 1916.

Zur Kanonsgeschichte (S. 338 ff.):

Harnack, Die Entstehung des Neuen Testamentes und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung. 1914.

Hartke, Die Sammlung der ältesten Ausg. der Paulusbriefe. 1918.

Harnack gibt eine Darstellung der Motive, die nicht nur zur Bildung eines neutestamentlichen Kanons überhaupt, sondern zu seiner um 180 n. Chr. charakteristisch bestimmten Zusammensetzung geführt haben („Evangelium" und „Apostolus", vier Evangelien, das eine Offenbarungsbuch). Der Gesichtspunkt des „Apostolisch-katholischen" läßt sich dabei als der entscheidende erkennen. Das muratorische Fragment weist für diese Fixierung der Schriftensammlung auf Rom. — Die Folgen der Kanonsbildung werden von Harnack in elf, Vorteile und Nachteile der neuen Schöpfung gegeneinander stellenden Thesen zur Darstellung gebracht. Wir beschränken uns hier darauf, auf diese wertvolle Ergänzung zu Harnacks Dogmengeschichte hinzuweisen.

Zur Textgeschichte (S. 419 ff.):

A. Souter, Novum Testamentum Graece, Oxford 1910.

F. G. Kenyon, Handbook to the Textual Criticism of the N. T. 2. Aufl. 1912.

Lietzmann, Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe in seinem Kommentar zum Römerbrief. 2. Aufl. 1919 Handbuch III, 1.

Knopf, Einführung in das N. T. 1919. S. 20—65.

A. Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte (Syr. sin.). 2. Aufl. Hrsg. von Ruska. 1911.

Zahn, Die Urausgabe der Apostelgeschichte. 1916.

Harnack, Zur Revision der Prinzipien der neutestamentlichen Textkritik. Die Bedeutung der Vulgata für den Text der katholischen Briefe und der Anteil des Hieronymus an dem Übersetzungswerk. 1916.

H. J. Vogels, Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendland 1919.

Lietzmann gibt eine klare Übersicht über die drei großen Zeugengruppen für den Text der Paulusbriefe wie des N. T. über-

haupt: die ägyptische, abendländische und syro-byzantinische. In Anbetracht der noch bestehenden Ungeklärtheit der Frage des westlichen Textes gibt Lietzmann, übereinstimmend mit dem Consensus der neuern Editionen, der ägyptischen Gruppe den Vorzug. — Hingewiesen sei hier auch auf die gute Orientierung über Aufgabe, Geschichte und derzeitigen Stand der neutestamentlichen Textforschung, die Knopf in seiner Einführung bietet.

Harnack lenkt die Aufmerksamkeit auf die in den Textausgaben nach Lachmann (1831) in den Hintergrund getretene Vulgata. Wenn schon uns der reine Vulgatatext nicht zu Gebote steht, so ist doch bei einer sehr großen Anzahl der wirklich wichtigen Fälle das Zeugnis der besten Handschriften nahezu einstimmig. Der lateinischen Vorlage des Hieronymus überraschend nahe steht der dem nördlichen, römisch-italischen Kreis der Itala-codices angehörige Brixianus (f), den Harnack spätestens an den Anfang des 3. Jahrhunderts datiert. Andernteils lehnt Hieronymus in seinem Brief über die Revision der Evangelien an den Bischof Damasus mit auffallender Schärfe die Lucian- und Hesychios-Codices (die Gruppen K [syro-byzantinisch] und H [ägyptisch] von Sodens; s. o. S. 459 f.) ab unter Berufung auf ältere griechische Handschriften, die er neben seiner alten lateinischen Vorlage seiner Arbeit zugrunde legt. Harnack sieht sich im wesentlichen in Übereinstimmung mit v. Soden, aber auch mit Wordsworth und White in seiner Schätzung des Vulgatatextes (zunächst der Evangelien), „da seine in der Hauptsache festgehaltene Unterlage die treue lateinische Übersetzung eines alten griechischen Textes ist und die Revision dieses Textes auf Grund eines griechischen Textes gemacht ist, der hinter den besten uns zugänglichen griechischen Handschriften (d. h. hinter B. ℵ. A. etc.) als ihre Vorlage liegt.“ Die Bestätigung dieser Schätzung des Vulgatatextes sieht Harnack in der von ihm zur Vergleichung vorgelegten Rückübersetzung der katholischen Briefe aus der Vulgata. Es bleibt der Fachforschung vorbehalten, die auffallende These Harnacks auf ihre Richtigkeit nachzuprüfen. H. J. Vogels hatte in frühern Untersuchungen (s. o. S. 427) die Beeinflussung des griechischen Cod. D. sowie der altsyrischen Evangelienübersetzung durch Tatians Evangelienharmonie aufgezeigt. Nun weist er nach, daß der Cod. Fuld. mit seinem ziemlich reinen Vulgatatext auf einer altlateinischen Evangelienharmonie mit vorhieronymianischem Text beruht. Vogels vertritt dabei die Ansicht, daß sein altlateinischer Tatian die älteste Übersetzung der Evangelien ins Lateinische gewesen und bei der Übersetzung der „Getrennten“ ausgiebig benutzt worden sei.

Namen- und Sachregister.

Abgar von Edessa 170. 367
Adamapokalypse 349
Addai Lehre des 385 f.
Adeney 14
Adrianus 12. 388
Ägypterevangelium 344. 364. 378.
Äthiopische Übersetzung 430
Agrapha 343
Alcuin 433
Alexandrinus, Codex 391. 424
Alexandrinischer Text 460
Alexius Aristenus 402
Allan 470
Aloger 273. 297. 354. 356. 370. 381. 393
Ambrosiaster 59. 405. 435
Ambrosius 117. 142. 165. 189. 394. 395
Amiatinus Codex 483
Ammonius 423
Amphilochius 117. 274. 384. 389
Anastasius Sinaita 384
Andreas von Cäsarea 401
Andreasakten 379
Andreasevangelium 400
Angelicus Codex 426
Antichrist 28 f. 278. 284
Antiochenischer Text 460
Antiochus Epiphanes 31
Apelles 349
Aphraates 142. 264. 374. 387
Apokalypsen, jüdische 269
Apokryphen 402 f.
Apollinaris von Hierapolis 299. 304
Apollinaris von Laodicea 389
Apollonius, Antimontanist 265. 272. 404
Apollonius in Rom 301
Apollos 117 f.
Apostel, Evg. der zwölf 344. 348. 378
Apostolische Constitutionen 142. 274. 309. 383. 388
Apostolische Canones 383. 390. 402
Apostolische Kichenordnung 367
Arabische Übersetzung 430
Archäologie, biblische 11
Argenteus, Codex 430
Arianer 395. 400. 436
Aristides 301
Aristion 190. 296. 309 f.
Armenische Übersetzung 430
Arnobius 394. 400
Artemoniten 436
Asterius Urbanus 350
Athanasius 116. 142. 157. 165. 274. 390 ff. 399. 401. 404. 421. 424
„Athanasius“ Synopse 392
Athenagoras 299
Auberlen 276
Augiensis, Codex 425
Augustinus 117. 142. 165. 189. 221. 267. 334. 394. 397 f. 399. 431
„Augustinus“ Speculum 400. 440

Babylon 134 f. 278
Bachmann 43
Bacon 14. 236
Baethgen 429
Baldensperger 307
Baljon 35. 458
Bardesanes 350. 385
Barnabasbrief 121. 128 f. 215. 301 f. 339. 346. 352. 380. 382. 385. 391. 396. 424
Barnabasakten 184
Barnabasevangelium 400
Barth 470
Bartholomäus, Fragen des 349
Baruchapokalypse 213. 269
Basilides 108. 333. 349. 361. 378.
Basiliensis, Codex 425
Basilius 75. 274. 399. 453
Batiffol 116. 426
Bauer, Bruno 13. 34. 417
Bauer, Walter 263. 288. 307. 327. 374. 387
Baumgarten 327
Baumstark 344
Baur 13. 17. 26. 34. 57. 59. 63. 72. 82. 87. 94. 223. 251. 276. 305. 308. 415
Beck 57
Beda 334
Belgica, Cenfessio 413
Bellarmin 413
Belser 13
Bengel 275. 457. 469
Bensly 428
Bentley 457
Beratinus, Codex 426
Berger 433
Berner Disputation 275

Bernoulli, C. A. 288
Bert 374
Bertholdt 13
Beyschlag 140
Beza 117. 413. 425. 455
Bianchini 432
Bibelkunde 12
Birt 419
Blaß 119. 244. 249. 250. 435. 459
Bleek 13. 16. 94. 118
Bobbio, Canon von 402
Bobiensis, Codex 432
Böhme 118
Boll ond 472
Börnerianus, Codex 57. 425
Bohairische Übersetzung 430
Bonifacius von Rom 298
Bonnet 338
Boreelianus, Codex 425
Bornemann 22
Bourguet 21
Bousset 43. 263. 277. 310. 338
Brandscheid 459
Brenz 411
Bretschneider 305
Brixianus, Codex 432. 473
Bruns 390
de Bruyne 340. 350
Burger 276
Burggaller 114
Burgon 458
Burkitt 374. 427 f. 432
Büsching 221

Cajetan 117. 407
Cajus von Rom 116. 273
Calov 411
Calvin 13. 117. 412
Campianus, Codex 426
Cantabrigiensis, Codex 425
Cassianus Joh. 391
Cassiodorus 12. 334. 396. 433. 439
Catenen 433
Celsus 168. 220. 299. 324. 435
Charklensis, Codex 188. 429
Charles 338
Chemnitz 411
Chrysostomus 142. 189. 274. 336. 387. 389. 454
„Chrysostomus" Synopse 389
Claromontanus, Codex (D 2) 425
Claromontanus, Codex (h) 432
Clemen 16 f. 36. 94. 246. 288. 311
Clemens Alex. 62. 96 f. 114 f. 128. 141. 168. 187. 212. 280. 300. 304. 332. 336. 342 ff. 362 f. 372. 378 ff. 400 ff. 435. 460
Clemens Rom. 116
1. Clemensbrief 62. 96 f. 114 f. 128. 141. 168. 301. 341 f. 346. 363. 371 ff. 396. 424
2. Clemensbrief 164 f. 301. 342 ff. 347. 352. 355. 383. 424
Clementinen 131. 146. 170. 299. 342 f.
Clementina Editio Vulgata 433
Colbertinus Codex 432
de Colines 455
Comma Joanneum 439
Complutens. Polyglotte 454
Conybeare 190. 296
Corbeienses, Codices 432
Corssen 65
Cowley 155
Cramer 35
Credner 14. 16. 228. 390
Curcellaeus 456
Cureton 428
Cyprian 116. 141. 164. 188. 272. 336. 431. 440. 460
Cyprius, Codex 425
Cyrillus Alex. 393
Cyrillus von Jerusalem 142. 157. 165. 274. 383
Cyrillus Lukaris 424

Dalman 173
Damasus 336. 396. 399. 432. 473
Davidson 14
Deißmann 17. 21 f.
Delisle 433
Delitzsch, Franz 60. 118
de Wette 13. 415
Diatessaron des Tatian 355. 386. 427 f. 460. 473
Dibelius F. 121. 471
Dibelius M. 22. 67. 74. 81. 84. 88
Didache 80. 103. 109. 215. 301 f. 346. 352. 363. 375. 377. 380 f. 385. 391. 442
Didaskalia 212. 388
Didymus 142. 189. 391
Diestel 338
Diodor von Tarsus 389
Dionysius von Alex. 273. 280 f. 309. 381.
Dionysius Areopagita 401
Dionysius Barsalibi 273
Dionysius von Korinth 48. 126. 346. 435
Dobschütz 22
Domitian 127. 136. 159. 277. 280
Drews 321
Duensing 345

Ebioniten 18. 251. 357
Eichhorn 13. 226. 415
Eldad und Modad 300
Eliasapokalypse 340
Elzevir 456
Ephraem 142. 374. 387. 424
Ephraemi, Codex 424
Epiphanius 157. 189. 273 f. 297. 344. 392. 397. 401. 450
Erasmus 117. 407. 426. 440. 454
Erbes 64. 108
4. Esra 270 f. 275. 340
Essener 70
Eucherius 12
Eusebius von Cäsarea 12. 96. 116. 141. 157. 165. 187 f. 200. 217. 221. 265. 272. 274 f. 280. 308. 332. 336. 363. 379 ff. 389. 399. 404. 420. 423. 452
Euthalius 423
Euthalianus, Codex 425
Euzoius 420
Eva-Evangelium 349
Ewald, P. 67. 74. 84
Exegese 11
Exsuperius 398

Faber Stapulensis 400
Fajiumische Übersetzung 430
Farrar 17
Faustinus 395
Feine 16 f. 22. 56. 67. 108. 140. 470 f.
Fell 456
Ferrargruppe 426. 460
Firmilian 164
Flacius 411
Forojuliensis, Codex 430
Franke 288
Freer 189. 425
Frumentius 430
Fuldensis, Codex 433. 439 f. 473
Fulgentius 439

Galba 278
Gallicana, Confessio 413
Gallio 21 f. 45
Gardthausen 419
Gebhardt 316. 338. 426. 454. 459
Gelasius 398 f. 403. 454
Georgische Übersetzung 430
Georgius Hamartolus 264
Gerhard, Johann 117. 411
Gibson 428
Gieseler 222
Glaubensregel 359. 403
Glaukias 349
Gnostiker 99 f. 168. 298. 307. 333. 348. 351. 400. 449

Godet, F. 13. 16. 43. 56 f. 108. 190. 322. 288. 339. 417
Goguel 236
Gotische Übersetzung 430
Grafe 140
Grau 416
Grotius 413
Gregor der Große 400
Gregor von Nazianz 165. 274. 383
Gregory 16. 189. 419. 422. 424. 456
Grensted 470
Griesbach 221. 457
Grill 307
Guerike 14. 118
Gunkel 130. 277. 298

Hadorn 177. 470
Häring 327
Handmann 226
Harnack 14. 21. 33. 76. 94. 122. 137. 171. 190. 199. 216. 226. 236. 238. 244 ff. 249 f. 256. 262. 298. 300. 308. 321. 327. 351. 417. 426. 472 f.
Harris 298. 344. 428
Hartke 472
Haupt, E. 67. 74. 81. 84
Haupt, W. 216. 243
Hausrath 53. 87. 94
Hawkins 216
Hebräerevangelium 144 f. 213 f. 226 f. 343. 364. 377. 380. 385
Hegesipp 144 ff. 159. 301. 346. 427.
Heinrici 43
Heitmüller 288. 307
Hennecke 131. 338
Henochbuch 158. 166. 269. 340
Henochbuch, slavisches 269
Herakleon 212. 298. 349
Hermes Trismegistos 306
Hermas 62. 80. 115. 141. 164. 301 f. 346 ff. 363. 357. 359. 361. 368. 371. 373. 375 f. 380 ff. 385. 390 f. 393. 396. 400. 424
Hermeneutik 11
Hesse 94
Hesychius 453. 459. 473
Hetzenauer 459
Hjelt 427
Hierokles 220
Hieronymus 12. 60. 117. 142. 157. 165. 189. 200. 213 f. 226. 265. 300. 336. 343. 387. 390. 393 ff. 399 f. 430 ff. 440. 453 f. 473
Hilarius 117. 142. 165. 395. 399
Hilgenfeld 14. 16. 60. 118. 226. 246. 307. 406. 417
Hippo, Synode zu 398

Hippolytus 116. 141. 164. 184. 272. 280. 304. 375
Hobart 199
Hönnicke 17. 471
Hoffmann 177. 236
Hofmann 118. 416
Hollmann 110. 140. 156. 163
Holsten 38. 87. 417
Holtzheuer 118
Holtzmann, H. 14. 16. 67. 73. 81. 88. 94. 216. 244. 406. 417
Holtzmann, O. 226
Holzhey 427
Hormisdas 398
Hort 454. 458. 461
Huck 216
Hug 416

Jäger 316
Jakobusevangelium 400
Jesajas Himmelfahrt 340
Jesudad 388
Ignatius 170. 215. 250. 265. 296. 307. 333. 341. 343. 347 f. 385
Innocenz I. 398 ff.
Johannesakten 265. 298. 349. 379
Johannes der Apostel 263 f. 294 f. 332. 338
Johannes Damascenus 401 f.
Johannes der Presbyter 274. 276 f. 308 f. 336. 380. 396
Johannes von Salisbury 407
Jordan 470
Josephus 128. 146. 170. 202. 367
Irenaeus 116. 127. 141. 164. 186. 188. 201. 213 f. 250. 265. 277. 294 ff. 300. 309. 332. 336. 346. 356. 372. 400 ff. 425. 435. 449 f. 460
Isagogik 11
Isidorus 349
Itala 431. 473
Jülicher 14. 16 f. 38. 56. 94
Jüngst 246
Julian 189. 220. 259. 448
Julius Africanus 220. 400
Junilius Africanus 12. 142. 389
Justin 187. 228. 250. 272. 296. 332. 341 ff. 352. 356. 372. 460.
Juvencus 399

Kähler 74
Kahnis 416
Kalthoff 321
Kanon, Begriff des 403 f.
Kanonisten 401
Kapiteleinteilung 422 f.
Karlstadt 410
Karpokrates 161
Karpus und Papylus 299
Karthago, Synode von 397: 398
Karthago, Synode von 419: 398
Kautzsch 263. 338
Kerinth 73. 273. 275. 297. 333. 357
Kenyon 472
Kirchhofer 16
Kliefoth 276
Klöpper 67. 74. 84
Klostermann 177. 202
Knopf 16. 130. 156. 244. 470. 473
Köhler 88
Könnecke 461
Konjekturen 468 f.
Konsensformel, helvetische 413
Koppe 221
Kosmas 142. 336. 388 f.
Kreyenbühl 307
Kühl 88. 130. 133. 156. 163. 470
Küppers 316
Kunze 354
Kutter 351

Lachmann 457. 473
Lagarde 18. 430
Laktanz 272. 400
Lanfranc 433
Langen 14
Langton 423
Laodicea, Synode zu 383
Laodicenerbrief 21. 361. 400
Lateinische Übersetzungen 430 f. 460
Lauchert 390
Laudianus, Codex 425
Leipoldt 16. 354. 402
Lektionarien 422
Leontius von Byzanz 388. 401
Lessing 415
Leucius 298
Levis 387. 428 f.
Lichtenhan 348
Lietzmann 22. 34. 43. 56. 351. 470
Lightfoot 38. 64
Lipsius 34. 56. 63. 84. 338
Logoslehre 73. 120. 306. 323
Loman 13. 34. 414
Lucianus 453. 459. 473
Lucifer von Calaris 117. 395. 443
Lücke 263
Lueken 67. 74. 81. 84
Lütgert 49. 56. 61. 84. 88. 100
Luthardt 288. 327
Luther 13. 117. 143. 157. 172. 221. 275. 311. 407
Lyon und Vienne, Brief von 272 299

Maier 88. 156
Makarius Magnes 220
van Manen 14. 35
Mangold 56 f.
Manichäer 251. 400
Marcion 18. 36. 63. 71. 75. 87. 99. 108. 225. 251. 294. 333. 351. 354. 365. 370. 373. 386 f. 426. 435. 449. 460. 470
Markusakten 184
Markus, Gnostiker 99. 349
Maria-Evangelium 349
Martianay 433
Martin 435
Martyriologium von 411 : 264
Matthäi 457
Matthiasevangelium 349. 378 f. 400.
Matthiastraditionen 345. 364
Mayerhoff 72
Megander 412
Melanchthon 57. 117
Melito 272. 299. 303
Menander 307
Merx 427 f. 472.
Mesrob 430
Methodius 272. 345. 380. 401
Michaelis 13. 415
Mill 456
Milligan 470
Minuskeln 426 f.
Moffat 16
Mommsens Kanon 142. 165. 336. 393. 405
Monnier 130
Montanisten 273. 297. 348. 350. 370. 400
Moses Himmelfahrt 158. 166. 269. 340
Muratorisches Fragment 12. 97. 116. 137. 141. 157. 164. 272. 300. 332. 336. 345. 351. 360 f. 368. 372. 399. 472
Musculus W. 412
Mynster 38

Naber 35
Nepos von Arsinoë 273. 381
Nero 96. 127. 129. 131. 139. 151. 278
Nestle 16. 173. 419. 424. 454. 459
Neubauer 155
Nicephorus von Konst. 384 f.
Nicolardot 236
Nicolaus von Lyra 407
Nikolaiten 276. 278. 160. 162
Norden 244. 247
Novatian 395. 431

Oden Salomos 298. 350
Oekolampad 412
Olshausen 117
Oltramare 81
Ophiten 349
Optatus 116. 395
Origenes 57. 75. 115. 141. 157. 165. 187 f. 200. 212 f. 220. 226 f. 250. 274. 336. 343. 375 ff. 389. 399. 403. 435. 451. 460
Origenisten 274
Overbeck 81. 110. 129. 244. 252. 288. 351. 471
Oxyrhynchuslogia 175. 344

Pacianus 116
Palatinus, Codex 431
Palimpseste 421
Pamphilus 420. 425. 452 f.
Papias 138. 184. 201. 212. 264. 266. 273. 294. 308 f. 332. 335. 341. 347. 354. 356. 401
Papylus 299
Papyrus 420
Paulus von Nisibis 389
Paulus von Samosata 389
Paulusakten 368. 375. 377. 480. 382. 390. 393. 396. 400
Paulusapokalypse 400
Pelagianer 400
Perdelwitz 114. 127. 130
Perpetua 375
Persische Übersetzung 430
Peschitta 142. 274. 336. 389. 401. 405. 429. 455
Petrusakten 97. 131. 349. 380. 400
Petrusapokalypse 170. 345. 364. 371. 375. 377. 380. 382. 385. 393
Petrusevangelium 170. 187. 189. 212. 228. 298. 344. 369. 375. 377. 379 ff. 400
Petruslehre 377
Petruspredigt 170. 345. 364. 371. 377. 380
Pfleiderer 14. 38. 417
Philaster 394. 399 f.
Philippi 416
Philippus Sidetes 264
Philippusakten 400
Philippusevangelium 349
Phillips 374. 385
Philo 119 f. 306. 324. 364
Philologie, biblische 11
Philoxeniana 401. 429
Philoxenus von Mabug 429
Philumene 349
Phoebadius 439
Pierius 452
Pierson 14. 34. 35

Pionius 266
Pius von Rom 361. 368
Poimandres 306
Polyglotten 455
Polykarp 87. 215. 266. 294 f. 341. 346. 352. 385
Polykrates 265. 301. 303
Porfirianus, Codex 426
Porphyrius 189. 220. 259. 448
Possidius 334
Pott 435
Presbyter bei Irenäus 294 f.
Preuschen 16. 244. 298
Priscillian 157. 272. 395. 399. 423. 439
Prochorus 401
Proklus 273
Provinzialismen 436 f.
Ptolemaeus 298
Purpureus, Codex 426

Quadratus 348
Quartodecimaner 299
Quenstedt 411

Rabbula von Edessa 389
Ranke, E. 432
Receptus, Textus 456
Reimarus 221
Reithmayr 14
Reitzenstein 306
Renan 17. 38. 191
Resch 173. 212. 250. 338
Reuß 14 ff. 454
Rhegius 411
Riggenbach, E. 88. 110. 471
Riggenbach, C. J. 459
Ritschl, A. 14. 94. 225. 417
Rom, Synode zu 396 f.
Rönsch 351. 427. 432
Roger Baco 432 f.
Rossanensis, Codex 426
Rothe 406
Rüegg 16 f. 461
Rufinus 391. 399

Sabatier, P. 432
Sahidische Übersetzung 405. 429
Sangallensis, Codex 426
Satornilus 99
Schaefer 14. 470
Schechter 155
Schjött 458
Schlatter 16. 263. 288
Schleiermacher 94. 213. 226. 415
Schmidt, C. 369
Schmidt, K. L. 471
Schmidt, P. W. 88
Schmiedel 22. 43. 53
Schneckenburger 67
Scholten 14
Scholz 13. 457
Schürer 38. 59
Schultz 63. 406
Schwartz 264. 311
Scillitanische Märtyrer 355
Scrivener 435. 458
Sedulius 399
Seeligmüller 40
Seidelianus, Codex 425
Semler 13. 117. 414 f. 457
Seneca 21. 98
Serapio von Antiochien 228. 369
Serapio von Thmuis 272. 391
Sieffert 34
Simeon von Jerusalem 144
Simon Magus 131. 367
Simon, Richard 13. 413. 415
Simons 236
Sinaikanon, syrischer 87. 142. 387 f.
Sinaiticus, Codex 391. 404. 424. 458
Sixtina, Editio Vulg. 433
Sixtus v. Siena 413
Slavische Übersetzung 430
Soden, Hermann von 16. 53. 67. 74. 88. 94. 110. 118. 130. 140. 156. 163. 173. 276. 419. 422. 424. 459. 473
Soden, Hans von 427
Soltau 137. 236. 472
Soter von Rom 126. 346
Souter 59. 472
Spitta 22. 63. 140. 153. 156. 163. 166. 190. 216. 236. 243. 244. 246. 277. 288. 298. 311. 318
Stange 472
Steck 14. 34. 36. 253. 417. 461
Steinmann 34
Steinmetz 57
Stephanus, R. 423. 455
Stephanusapokalypse 400
Stier 118
Stockmeyer 459
Storr 221
Swete 175
Syncellus 87
Syrus Curetonianus 188. 300. 405. 428
Syrus Sinaiticus 188. 300. 343. 428. 459
Syrische Übersetzungen 427 f.

Tatian 71. 108. 188. 299 f. 351. 355. 372. 386. 426 f. 436. 460
Tertullian 116. 141. 157. 164. 187 f. 201. 266. 280. 301. 332. 336. 358. 368. 372. 400. 419. 431. 449. 460
Testament 364

Testamente der 12 Patr. 340. 367
Thekla 370
Themison 350
Theodas 349
Theodor von Mopsuestia 87. 142. 336 f. 388
Theodoret von Kyrrhus 142. 389
Theodot 298
Theodulf 433
Theophilus von Antiochien 164. 272. 300. 356. 389
Theophilus von Alexandrien 399
Thiersch 14. 67
Tholuck 118
Thomasakten 349
Thomasevangelium 349. 378 f. 385
Thomas von Aquino 407
Thomas von Heraklea 429
Ticonius 400
Tischendorf 424. 454. 458. 461
Titius 236
Titus von Bostra 388
Toland 414
Toledo, Synode zu 401
Toletanus, Codex 433
Trajan 127. 136. 266
Tregelles 458
Trenkle 14
Tridentinum 117. 413. 433
Trullanum II. 401 f.
Tyconius 12

Übersetzungen des N. T. 427 f.
Ulfila 117. 430. 454
Uncialhandschriften 421 f.
Urlukas 225
Urmarkus 236
Urmatthäus 225
Usteri 130

Valentinus 99. 298. 333. 348 f. 361
Vallarsi 433
Vardan Vardapet 296
Vaticanus, Codex 424
Vercellensis, Codex 431
Veronensis, Codex 432
Versabteilung 423
Vetus Latina 188. 300. 343. 405. 430 f.
Victor von Vita 439
Victorinus 272. 300
Vigilius 334. 439
Vischer 17. 276
Völter 14. 35. 63. 87. 137. 276
Vogel 190. 221
Vogels 300. 427 f. 431. 472 f.
Volkmar 87. 417
Vulgata 406. 432. 473

Wahrheit, Evangelium der 349
Waitz 344
Weisheit Salomos 120. 361 f.
Weiß, B. 14. 16. 56. 88. 107. 110. 124. 133. 140. 146. 169. 177. 190. 202. 216. 236 f. 239. 244. 246. 249. 288. 311. 327. 417. 454. 458. 461
Weiß, J. 16 f. 43. 177. 190. 202. 236. 244. 263. 277. 321
Weiße 87
Weizsäcker 14. 38. 59. 94. 216. 417
Wellhausen 173 f. 177. 180. 190. 202. 236. 242. 263. 264. 277. 288. 311. 471
Weinel 470
Wendland, P. 16. 32
Wendling 177. 236
Wendt 244. 288. 311
Wernle 17. 216
Wessel 411
Westcott 454. 458. 461
Wettstein 424. 456
Weymouth 459
White 427. 433. 473
Wieseler 125
Windisch 110. 130. 140. 156. 163. 327. 354
Wobbermin 381
Wohlenberg 22. 67. 74. 88. 177. 471
Woolston 221
Wordsworth 427. 433. 473
Wrede 16. 22. 114. 307. 321
Wuttig 316

Ximenes 454

Zahn 14. 16. 37 f. 56 f. 65. 81. 96. 107. 127. 129. 146. 155. 159. 164. 166. 169. 185. 190. 196. 202. 236. 249. 281. 288. 296. 316. 338. 351. 361. 366. 372. 386. 390. 393. 417. 449. 472
Zeller 244
Zöckler 22. 38. 263
Zurhellen 296
Zwingli 13. 275. 411

Verzeichnis der Bibelstellen.

Altes Testament.

1. Mose

1, 1 f. 334
6, 1 f. 136
23, 4 133
47, 9 133

2. Mose

15, 27 400
25, 1 f. 128

3. Mose

23, 15 243
24, 5 269

5. Mose

31, 6 120
32, 35 128

Jesaja

7, 14 208
9, 1 208
10, 5 31
11, 1 208
11, 4 268
11, 12 269
34, 4 171
40, 3 217
40, 11 322
41, 4 322
42, 1 f. 208. 224. 322
43, 4 322
43, 10 322
44, 3 322
49, 6 322
49, 9 322
52, 6 322
53, 4 208
54, 1 352
55, 1 322
55, 3 322
55, 11 324
61, 2 299

Jeremia

23, 29 325
31, 15 208
31, 31 f. 112. 129

Hesekiel

1, 5 f. 268
8, 3 228
28, 2 31
38, 39 31

Hosea

11, 1 208

Joel

2, 4 f. 268

Micha

5, 2 268

Sacharja

3, 9 269
4, 2 f. 268
9, 9 208
11, 13 208
14, 1 f. 31
14, 5 27

Maleachi

3, 1 217

Psalmen

2, 9 268
4, 5 352
8, 5 f. 111
29, 3 f. 264
33, 6 324
36, 9 322
36, 10 322
39, 13 133
42, 2 468
43, 3 322
57, 4 322
78, 2 208
80, 2 322
84, 12 322
85, 11 322
95, 7 f. 112
95, 10 129
107, 20 325
112, 4 322

Hiob

19, 3 269

Daniel

7, 9 268
7, 16 171
7, 25 31
10, 3 70
10, 13 32
11, 36 31
12, 4 271. 402
12, 7 269
12, 9 402

1. Chronik

30, 11 442

2. Chronik

24, 20 f. 227

Neues Testament.

Matthäus

1, 1 207
1, 5 155
1, 11 448
1, 13 ff. 235
1, 16 428. 448
1, 18 448
1, 22 208
1, 23 211
1, 25 448
2, 1 224
2, 1 f. 210
2, 14 208
2, 15 208. 211
2, 17 208
2, 20 208
2, 23 208
3, 1 235
3, 3 217
3, 9 224
4, 2 208
4, 5 227
4, 10 441
4, 14 f. 208
4, 16 211
4, 18 f. 208
4, 23 175

5, 1 208
5, 7 149. 342
5, 11 438
5, 12 149
5, 17 149. 254
5, 17 f. 209. 223
5, 20 209
5, 21 331
5, 22 438
5, 23 f. 199. 209
5, 25 162
5, 29 322
5, 29 f. 235
5, 32 235
5, 33 199
5, 34 149
5, 42 162
5, 44 441
5, 46 342
5, 48 149. 174
6, 1 437
6, 1 f. 199
6, 13 441
6, 14 342
6, 16 209. 210
6, 19 149
6, 34 227
7, 1 149
7, 2 342
7, 6 223
7, 7 149
7, 12 342
7, 15 331
7, 22 f. 321
7, 23 209 f. 223
7, 24 149
7, 28 235
8, 3 222
8, 11 210
8, 11 f. 224
8, 12 209
8, 16 175. 222
8, 16 f. 222
8, 17 208. 211
8, 22 322
8, 28 437
8, 30 446
9, 2 229
9, 6 217
9, 9 212
9, 13 352
9, 18 444. 465
9, 23 f. 208
9, 27 321
9, 35 175
9, 36 442
10, 1 f. 208
10, 2 263
10, 3 212
10, 4 428
10, 5 209
10, 5 f. 223
10, 8 444
10, 28 149
10, 32 f. 322
10, 39 235
11, 1 235
11, 2 442
11, 8 438
11, 10 217
11, 19 174
11, 25 f. 322
11, 28 236
12, 15 175
12, 17 f. 208
12, 18 211
12, 21 224
12, 23 321
12, 29 235
12, 30 f. 322
12, 31 331
12, 32 464
12, 47 444
13, 11 f. 322
13, 12 322. 335
13, 25 210. 223
13, 35 208. 211. 448
13, 41 209. 215. 223
13, 53 235
14, 3 444
14, 5 230
14, 13 f. 208
14, 36 175
15, 1 f. 199
15, 3 209
15, 11 322
15, 22 321
15, 24 209. 223
15, 26 210. 223
15, 29 235
15, 30 175
16, 4 235
16, 18 209. 215. 223
16, 22 139
16, 25 235. 322
17, 1 208
17, 20 235
17, 24 f. 209. 217
18, 8 235
18, 17 215. 219
18, 18 322
18, 33 149
19, 1 235
19, 9 235
19, 12 342
19, 17 f. 209
19, 28 146. 209. 223
21, 1 222
21, 4 f. 208
21, 21 235
21, 31 445
21, 32 446
21, 41 210
21, 43 210. 224
22, 6 f. 224
22, 7 209. 215
22, 14 352
22, 37 f. 331
23, 2 f. 223
23, 3 209
23, 5 211
23, 12 149
23, 15 199
23, 16 f. 199
23, 24 211
23, 26 174
23, 27 199. 211
23, 32 445
23, 32 f. 27
23, 35 227
23, 87 317
24, 5 31
24, 11 31
24, 12 209. 223
24, 14 210. 224
24, 20 209. 223
24, 24 31
24, 29 215
24, 30 210
24, 33 31
24, 36 449
24, 42 f. 31
25, 6 438
25, 13 438
25, 16 437
25, 31 f. 322
25, 32 224
26, 1 235
26, 2 f. 316
26, 17 f. 303
26, 61 232
27, 9 428. 445
27, 9 f. 208
27, 16 428. 446
27, 25 209. 224
27, 28 464
27, 29 440
27, 33 211
27, 40 232
27, 46 21
27, 53 227
27, 56 263
27, 57 312
28, 16 208

28, 18 f. 322
28, 19 210
28, 19 f. 225

Markus

1, 1 180. 442
1, 2 217. 448
1, 3 217
1, 14 176
1, 15 232. 236
1, 16 466
1, 16 f. 181
1, 19 263
1, 21 f. 181
1, 24 316
1, 29 185
1, 32 222
1, 34 175
1, 37 180
1, 42 222
2, 5 149
2, 6 186
2, 10 217
2, 13 181
2, 14 212. 445
2, 19 181
2, 26 445
3, 5 181
3, 6 186
3, 10 175
3, 11 316
3, 13 f. 186
3, 13 f. 181
3, 16 185. 187
3, 17 180. 182. 363 f.
3, 18 212
3, 21 181
3, 28 f. 181
3, 33 144
4, 1 181
4, 3 f. 186
4, 13 181
4, 19 232
4, 38 180
5, 7 316
5, 9 282
5, 15 182
5, 37 263
5, 41 180. 182
6, 3 143. 159
6, 4 144
6, 5 181
6, 13 150
6, 14 f. 181
6, 17 f. 186
6, 22 464
6, 27 182
6, 39 f. 180
6, 52 181
6, 56 175
7, 2 f. 181
7, 3 442
7, 4 182
7, 5 437
7, 11 182
7, 13 232
7, 24 181
7, 33 f. 180
7, 34 180. 182
8, 12 181
8, 15 323
8, 17 181
8, 17 f. 181
8, 23 f. 180
8, 29 f. 185
8, 35 232
8, 38 232
9, 2 263
9, 3 180
9, 5 185
9, 17 f. 180
9, 23 462
9, 26 437
9, 29 446
9, 32 181
9, 38 264
9, 39 232
9, 41 232
9, 44 441
9, 46 441
10, 28 185
10, 29 232
10, 30 442
10, 35 264
10, 39 264
10, 40 444
10, 46 180
11, 1 222
11, 15 f. 316
11, 21 185
11, 23 149. 181
12, 14 182
12, 31 149
12, 42 182
13, 2 441
13, 3 263
13, 9 148
13, 24 187
13, 32 181. 449
13, 33 441
13, 37 232
14, 1 f. 316
14, 2 316
14, 7 232
14, 10 f. 315
14, 12 182
14, 12 f. 303
14, 14 316
14, 24 364
14, 29 f. 185
14, 33 263
14, 36 180
14, 51 183. 438
14, 51 f. 180. 360
14, 58 232. 315
14, 65 442
14, 61 f. 185
15, 6 442
15, 10 315
15, 14 315
15, 15 f. 182
15, 21 182. 316
15, 22 182
15, 25 316
15, 29 232. 315
15, 34 180. 449
15, 39 182
15, 40 144. 263
15, 42 182
15, 43 316
15, 46 316
16, 7 186. 189
16, 9 114. 188. 190

Lukas

1, 1 176. 223. 226
1, 1 f. 196. 202
1, 2 200
1, 3 234. 446
1, 4 176
1, 6 201
1, 15 226
1, 28 441
1, 32 201. 225
1, 46 445
1, 52 f. 197
1, 64 487
1, 72 364
1, 75 201
1, 78 445
2, 2 202
2, 5 428. 448
2, 7 f. 197
2, 10 225
2, 10 f. 201
2, 22 449
2, 31 f. 198
2, 33 449
2, 34 225
2, 41 449
2, 43 449
2, 48 449
3, 1 202
3, 2 202. 319

3, 4 217
3, 35 f. 224
4, 9 227
4, 16 f. 224
4, 18 f. 197
4, 19 299
4, 21 321
4, 23 234
4, 25 f. 198
4, 38 f. 234
4, 40 175. 222
4, 43 176
4, 44 243
5, 10 234
5, 13 222
5, 24 217
5, 27 f. 212
5, 39 233. 445
6, 1 243. 445
6, 14 263
6, 14 f. 245
6, 15 212
6, 16 144. 159
6, 19 175
6, 20 f. 197
6, 27 342
6, 32 f. 342
6, 36 174
6, 37 f. 342
7, 27 217
7, 29 201
7, 35 174
7, 36 198
8, 2 f. 198
8, 16 237
8, 17 237
8, 18 237
8, 38 226
9, 3 237
9, 5 237
9, 23 237
9, 24 237
9, 26 237
9, 27 202
9, 50 226
9, 51 f. 198
9, 52 f. 316
9, 54 264
9, 55 449
9, 62 233
10, 1 200
10, 1 f. 224
10, 4 237
10, 11 237
10, 13 f. 318
10, 22 449
10, 29 201
10, 30 318
10, 33 226
10, 33 f. 198
10, 34 150
10, 38 f. 193
10, 42 428. 438
11, 33 237
11, 37 f. 234
11, 41 174
11, 43 237
11, 44 199
11, 48 446
11, 49 317
12, 2 237
12, 9 237
12, 14 468
11, 15 f. 197
12, 19 445
12, 20 149
12, 32 234
12, 33 198
12, 38 439
12, 50 323
13, 7 317
13, 8 317
13, 22 318
13, 31 318
13, 32 322
13, 34 f. 234
14, 5 468
14, 14 201
14, 17 438
14, 22 198
14, 27 237
15, 1 f. 198
16, 1 f. 198
16, 15 201
16, 16 234
16, 17 225
16, 18 231
16, 19 442
16, 19 f. 197
16, 22 444
16, 29 f. 225
17, 11 318
17, 16 224
17, 16 f. 198
17, 21 234
17, 53 237
18, 8 31
18, 9 f. 198
18, 14 201
18, 15 f. 318
19, 1 f. 198
19, 29 222
19, 41 f. 225. 450
20, 43 f. 201
20, 46 237
21, 20 f. 201. 224 f.
21, 24 202
21, 28 31
21, 32 202
22, 7 f. 303
22, 15 f. 201. 225
22, 24 f. 234
22, 30 207. 225
22, 42 437
22, 43 427
22, 43 f. 448
23, 14 315
23, 17 438
23, 27 f. 198
23, 28 f. 201. 225
23, 32 168
23, 38 440
23, 34 234. 449
23, 39 f. 198
23, 41 437
23, 43 234. 244
23, 46 234
23, 50 201
23, 56 316
24, 13 445. 452
24, 18 200
24, 27 225
24, 34 130. 442
24, 44 f. 225
24, 46 f. 245
24, 47 198
24, 51 f. 442
24, 52 463

Johannes

1, 1 325
1, 1 f. 330
1, 3 444
1, 13 449
1, 14 291. 325. 330. 449
1, 17 305. 319
1, 18 449
1, 25 315
1, 28 451
1, 31 315
1, 34 428. 449
1, 35 f. 292
1, 37 f. 293
1, 41 f. 320
1, 42 f. 293. 319
1, 48 319
1, 46 f. 212
1, 49 306
1, 52 445
2, 4 320
2, 6 319
2, 9 305
2, 10 293
2, 11 311

2, 13 303. 316
2, 14 f. 293
2, 15 320
2, 16 319
2, 19 232. 315
2, 20 314
2, 21 311
2, 22 312
2, 23 316
2, 24 305. 306. 311
2, 25 311
3, 2 316
3, 3 149. 314
3, 3 f. 297
3, 7 314
3, 8 296
3, 9 304
3, 13 445
3, 15 441
3, 17 314
3, 18 f. 326
3, 21 314
3, 23 319
3, 24 315
3, 31 441
3, 32 314
3, 33 314
3, 36 330
4, 5 319
4, 6 293
4, 6 f. 320
4, 9 319. 438
4, 16 306
4, 20 f. 320
4, 22 307. 319
4, 25 316
4, 26 320
4, 44 315
4, 54 311
5, 1 303
5, 2 319. 464
5, 4 467
5, 8 314
5, 16 441
5, 19 296. 325
5, 24 304
5, 28 326
5, 30 325
5, 31 314
5, 38 325
6, 4 303
6, 5 f. 293
6, 6 311
6, 15 293
6, 22 438
6, 38 325
6, 39 f. 326
6, 44 314
6, 51 296
6, 57 325
6, 64 305 f. 311
6, 65 314
6, 67 f. 315
6, 69 441
7, 2 303
7, 5 144
7, 8 f. 328. 446
7, 21 314
7, 34 314
7, 35 133
7, 37 f. 444
7, 38 299. 319
7, 39 311. 313. 450
8, 1 ff. 427
8, 14 314
8, 17 304
8, 18 330
8, 20 293
8, 21 314
8, 24 314
8, 32 149
8, 40 320. 325
8, 42 325
8, 44 305. 330
8, 47 330
8, 55 325
8, 57 445
8, 59 441
9, 39 314. 326
10, 9 296
10, 15 314
10, 16 305. 320
10, 18 305
10, 22 303
10, 26 314. 445
10, 30 325
10, 34 304
10, 35 325
11, 1 315
11, 5 293
11, 10 330
11, 11 306
11, 13 311
11, 24 f. 326
11, 25 304
11, 26 314
11, 32 293
11, 33 f. 320
11, 40 314
11, 41 438
11, 42 306
11, 44 314
11, 51 f. 311
11, 52 305. 320
11, 54 319
11, 55 303
12, 1 316
12, 4 315
12, 6 311
12, 14 428
12, 15 319
12, 16 311 f.
12, 26 314
12, 27 f. 320
12, 33 268. 311
12, 36 f. 314
12, 37 ff. 311
12, 38 f. 319
12, 44 f. 314
12, 48 326
12, 49 319
12, 51 319
13, 1 293
13, 1 f. 303. 311
13, 2 468
13, 4 f. 293
13, 10 466
13, 11 311
13, 17 149
13, 21 320
13, 21 f. 293
13, 23 f. 292
13, 25 445
13, 29 303
13, 33 314
13, 34 293. 330
14, 2 295. 444
14, 3 326
14, 14 445
14, 16 f. 299
14, 18 304
14, 18 f. 326
14, 21 293
14, 28 325
14, 31 323
15, 9 293
15, 11 33
15, 12 330
15, 13 305. 330
15, 19 446
15, 25 304
16, 2 299
16, 7 f. 326
16, 30 306
16, 22 326
17, 3 326. 331
17, 6 325
17, 12 314
17, 13 306
17, 20 437
17, 22 325
18, 1 466
18, 4 396
18, 9 305. 311. 314

18, 13 319
18, 15 308
18, 15 f. 292
18, 25 f. 293
18, 28 303
18, 32 268. 304. 311
18, 34 f. 315
19, 7 442
19, 13 319
19, 14 303. 316. 440
19, 24 311. 319
19, 25 144
19, 26 f. 292
19, 27 144
19, 28 320
19, 31 f. 293
19, 34 330
19, 35 311. 391
19, 36 f. 319
19, 39 296
19, 40 319
20, 2 f. 292 f.
20, 9 311 f.
20, 15 334
20, 16 319
20, 30 149
20, 30 f. 311. 313
20, 31 330
21, 4 f. 293
21, 7 292
21, 14 311
21, 15 f. 130
21, 17 306
21, 18 f. 293
21, 19 131. 268. 294. 311
21, 20 f. 292
21, 23 265. 438
21, 24 291. 311
21, 25 149

Apostelgeschichte

1, 1 244
1, 1 f. 196. 200
1, 4 f. 245
1, 5 249
1, 8 257
1, 11 174
1, 12 f. 245
1, 13 212. 263
1, 14 145
2, 9 125. 468
2, 10 58
2, 37 250
2, 46 257
3, 1 257
3, 1 f. 264. 294
3, 6 251
3, 25 364
4, 1 f. 252
4, 13 173
4, 19 f. 294
4, 20 173. 464
4, 25 464
4, 27 245
4, 36 121. 183
4, 37 121
5, 12 257
5, 15 252
5, 16 257
5, 21 257
5, 36 202. 260
5, 41 139
5, 42 257
6, 1 123
6, 1 f. 101
6, 6 102
6, 8 f. 252
6, 10 103
7, 22 158
7, 25 464
7, 48 438
7, 51 f. 27
7, 53 111
8, 1 133. 257
8, 4 133
8, 5 103
8, 14 f. 264. 294
8, 17 252
8, 20 252
8, 37 446
9, 4 440
9, 10 f. 251
9, 11 159
9, 15 258
9, 26 251. 259 f.
9, 27 121. 128. 251
9, 30 260
9, 32 257
9, 40 252
10 251
10, 10 252
10, 14 258
10, 26 252
10, 28 258
10, 30 446
11, 2 f. 257
11, 3 258
11, 17 164. 258
11, 19 133
11, 20 257. 445
11, 22 f. 121
11, 25 251
11, 27 f. 267
11, 28 200. 245. 249. 268
11, 30 101. 150. 251. 260
12, 1 f. 251
12, 2 143
12, 7 252
12, 10 249
12, 12 183
12, 17 131. 144
12, 19 437
12, 25 183. 251. 260
13, 1 267
13, 3 102
13, 5 183
13, 6 446
13, 10 252
13, 13 183
13, 14 ff. 38
13, 33 249
13, 43 39
13, 46 258
14, 1 39
14, 2 250
14, 4 80. 261
14, 6 39
14, 6 f. 89
14, 10 251
14, 12 128
14, 14 80. 261
14, 15 252
14, 23 39. 102
15, 1 257
15, 2 150. 250. 257
15, 2 f. 101
15, 4 251
15, 5 137. 257
15, 7 257
15, 7 f. 137. 251
15, 9 164
15, 10 258
15, 11 258
15, 13 144
15, 20 145. 250
15, 20 f. 258
15, 22 102. 145. 159
15, 22 f. 118
15, 23 447
15, 23 f. 404
15, 29 250
15, 32 267
15, 34 250
15, 36 f. 259
15, 37 183
15, 37 f. 183
15, 39 121
16, 1 89
16, 1 f. 39
16, 3 89. 176. 251. 259
16, 4 39. 101
16, 6 38. 69
16, 7 39
16, 10 39

16, 10 f. 245
16, 12 f. 84
16, 13 22
16, 17 23
16, 26 252
16, 30 334
16, 34 258
17, 1 ff. 22
17, 14 260
17, 14 f. 23
17, 34 250
18, 2 58
18, 3 20. 43
18, 5 23. 44
18, 6 44. 258
18, 8 22
18, 9 f. 44
18, 10 22
18, 11 22. 245
18, 13 45
18, 15 258
18, 18 251. 259
18, 18 f. 45
18, 22 251
18, 23 38. 40. 69. 245
18, 24 118
18, 24 f. 48
18, 25 250
18, 28 48
19, 1 40. 48
19, 6 76. 252
19, 9 249. 258
19, 10 245
19, 12 252
19, 21 54. 57. 94
19, 22 54. 94
19, 23 54
19, 23 f. 76
19, 29 334
20, 1 94
20, 2 f. 56. 245
20, 4 38. 89. 94. 335
20, 5 23. 85
20, 5 f. 245
20, 6 22
20, 6 f. 95
20, 10 252
20, 15 249
20, 15 f. 95
20, 17 102
20, 19 253
20, 21 22
20, 22 57
20, 23 267
20, 24 97
20, 25 97
20, 28 102. 466
20, 31 52
20, 35 175
20, 38 97
21, 1 f. 245
21, 9 267
21, 10 f. 267
21, 11 97
21, 13 97
21, 16 249
21, 17 251
21, 17 f. 149
21, 18 101. 144. 145. 150
21, 20 257
21, 20 f. 146. 259
21, 21 154. 258
21, 26 251
21, 27 f. 89
22, 7 440
22, 15 258
22, 17 252
23, 29 258
24, 14 251
24, 17 57
25, 8 259
25, 19 258
26, 7 146
26, 17 258
26, 22 251
27, 1 f. 245
27, 8 95
27, 35 f. 258
28, 11 95
28, 14 61
28, 17 259
28, 21 f. 59
28, 28 258
28, 30 22. 95

Römer

1, 6 58
1, 7 57. 442
1, 8 60
1, 10 60
1, 12 60
1, 13 58
1, 15 57
1, 16 114. 232. 463
1, 18 120
1, 18 f. 44
1, 32 438
2, 6 106
2, 8 60
2, 13 154
2, 16 201
2, 17 437
3, 8 162. 255
3, 9 438
3, 25 331
3, 27 256
3, 28 153
3, 29 437
3, 31 60
4, 1 58
4, 15 256
5, 1 447
5, 3 f. 154
5, 6 464
5, 14 446
5, 16 439
6, 1 60. 162. 255
6, 1 f. 328
6, 15 60. 162. 255
7, 1 f. 58
7, 5 f. 256
7, 6 455
7, 12 256
7, 14 437
7, 18 438
7, 23 154
7, 25 466
8, 1 440
8, 2 256
8, 3 74
8, 7 154
8, 28 438
8, 32 74
9, 3 59
9, 5 36. 444. 468
9, 25 135
9, 28 440
9, 33 135
10, 4 256
11, 6 439
11, 11 f. 27. 288
11, 13 59
11, 17 466
11, 22 487
11, 25 f. 268
12, 1 135
12, 2 135
12, 3 135
12, 6 268
12, 8 102
12, 13 442
12, 17 135. 441
12, 19 128
13, 1 f. 32
13, 3 135. 468
13, 5 135
13, 12 135
14, 2 60. 257
14, 5 60
14, 6 446
14, 19 257
14, 21 60. 257. 465
14, 23 63 f. 65
15, 8 63

15, 14 97
15, 14 f 60
15, 15 119
15, 16 58
15, 19 56. 63
15, 20 61
15, 23 56
15, 24 57. 60. 96. 438
15, 25 251
15, 25 f. 57
15, 27 63
15, 28 57. 96. 97
15, 31 57
15, 32 60
15, 33 64. 65
16, 1 f. 20. 45. 56. 102
16, 3 ff. 64
16, 5 63
16, 7 80
16, 13 182
16, 17 f. 60
16, 20 64. 447
16, 21 45. 89
16, 22 20
16, 22 f. 56
16, 23 45. 102. 334
16, 24 64 f.
16, 25 201
16, 25 ff. 64

1. Korinther

1, 10 114
1, 10 f. 47
1, 11 44. 47. 334
1, 12 48
1, 14 56
1, 13 44
1, 14 f. 45
1, 16 44
1, 21 46
1, 26 173
2, 2 f. 44
2, 3 44
2, 4 44
2, 6 106
2, 9 158. 271
3, 2 44
3, 4 440
3, 4 f. 47
3, 6 44
3, 10 44. 47
3. 12 143
3, 22 47
4, 6 47
4, 15 44. 47. 184
4, 16 438
4, 17 49. 47. 51. 89. 119
4, 18 47. 48
4, 19 f. 49
4, 21 52
5, 1 46. 52. 438
5, 2 47
5, 6 446
5, 7 307
5, 9 21. 46. 341
5, 13 52
6, 1 46
6, 3 ff. 443
6, 5 102
6, 9 f. 52
6, 11 46
6, 12 162. 257
6, 13 47
6, 16 46
6, 20 439
7, 1 47
7, 1 f. 47. 100
7, 3 437
7, 5 446
7, 9 104
7, 10 231
7, 17 47
7, 19 153. 256
7, 20 f. 82
7, 34 444
7, 39 104
8, 1 47
8, 1 f. 47
8, 5 126
8, 6 74. 439
8, 10 46
8, 13 257
9, 1 255
9, 1 f. 49
9, 5 131. 159
9, 12 176. 232
9, 15 85
9, 19 f. 257
9, 20 446
9, 21 256
9, 22 257
10, 1 58
10, 4 74. 158
10, 12 47
10, 23 47. 162. 257
10, 28 437
10, 31 257
10, 32 47
10, 32 f. 257
11, 5 267
11, 16 47. 52
11, 18 f. 47
11, 23 174. 201
11, 24 438
11, 29 438
11, 34 49
12, 1 46
12, 1 f. 47
12, 10 268
12, 28 80 101 f.
12, 28 f. 268
13, 2 153
13, 3 442
13, 5 446
13, 9 288
13, 12 106
14, 6 268
14, 23 46
14, 24 f. 267
14, 26 268
14, 32 268
14, 33 47
14, 38 442
15, 3 36. 174. 255
15, 4 468
15, 5 130. 445
15, 7 144
15, 8 f. 49
15, 11 137. 255
15, 12 48. 100
15, 15 255. 443
15, 19 447
15, 20 236
15, 32 76
15, 34 52
15, 35 48
15, 47 74. 88. 438
15, 51 450
15, 51 f. 268
16, 1 38. 40
16, 5 49. 53
16, 8 49
16, 9 76
16, 10 f. 49. 51. 89. 90
16, 15 f. 102
16, 17 f. 47
16, 19 63
16, 21 20

2. Korinther

1, 1 45. 89. 94
1, 8 54
1, 15 f. 53
1, 17 52
1, 21 331
1, 24 52
2, 1 52
2, 3 f. 53
2, 4 21. 53. 341
2, 5 52
2, 6 54
2, 7 54
2, 12 f. 54
2, 13 53

2, 23 52
3, 1 52
3, 3 420
3, 6 364
3, 14 364
4, 4 74
4, 13 440
4, 17 438
5, 1 465
5, 3 445
5, 10 106. 153
5, 12 52
6, 14 ff. 46
7, 2 53
7, 5 f. 54. 90
7, 7 f. 54
7, 8 53. 341
7, 9 54
7, 11 54
7, 12 52. 53
7, 15 54
8, 1 f. 85
8, 6 53. 90
8, 9 74
8, 16 90
8, 16 f. 53
8, 17 90
8, 18 20 f.
8, 23 80. 90
8, 24 437
9, 8 106
9, 10 447
10 ff. 41. 53
10, 1 52
10, 7 49
10, 10 52
10, 13 f. 403
10, 16 61
11, 5 255
11, 7 52
11, 9 85
11, 10 456
11, 12 255
11, 13 80
11, 15 137. 255
11, 20 52
11, 22 123
11, 26 255
11, 29 257
12, 1 442
12, 1 f. 271
12, 4 271
12, 7 30
12, 11 255
12, 12 44
12, 13 52
12, 14 51
12, 16 f. 52
12, 18 53. 90
12, 20 f. 60
12, 21 437
12, 31 463
13, 1 51
13, 6 52

Galater

1, 1 41. 255
1, 6 114
1, 8 f. 41
1, 9 137
1, 10 255
1, 11 f. 41
1, 12 119. 255
1, 15 438
1, 17 137. 255
1, 18 22. 251
1, 18 f. 260
1, 19 144
1, 20 41
1, 21 260
1, 22 260
2, 1 22. 38. 251
2, 2 255
2, 3 90
2, 4 137. 254 f.
2, 5 38. 446
2, 6 255. 260
2, 8 255
2, 9 38. 127. 137. 144. 255. 264. 294. 406
2, 10 125. 260
2, 11 f. 26. 259
2, 12 137. 144 f. 255 465
2, 13 38
2, 16 153. 255 f.
3, 1 41. 438
3, 2 f. 40
3, 4 41
3, 15 364
3, 19 111. 444
3, 28 256
4, 3 256
4, 4 74. 232
4, 8 39 f.
4, 9 41. 256
4, 10 41
4, 11 41
4, 13 39 f.
4, 14 40
4, 15 40
4, 17 441. 455
4, 19 41
4, 20 41
4, 21 41. 58
4, 24 364
5, 1 466
5, 2 f. 39 f. 254
5, 3 41
5, 6 106. 154. 256
5, 7 41
5, 8 446
5, 10 40
5, 10 f. 255
5, 11 41
5, 12 41
5, 13 438
5, 15 41
5, 21 40
5, 26 41
6, 2 256. 447
6, 9 106
6, 11 41
6, 11 f. 20
6, 12 f. 39 f. 254
6, 13 463
6, 15 256
6, 16 403

Epheser

1, 1 75. 453
1, 4 135
1, 7 78. 468
1, 11 463
1, 13 77
1, 14 79
1, 15 76
1, 18 78 f.
1, 21 135
1, 23 77. 79
2, 5 77 f.
2, 8 77
2, 10 106
2, 11 76
2, 12 78
2, 16 f. 78
2, 18 77
2, 20 79. 268
2, 21 77
2, 22 79
3, 1 74. 76
3, 5 79. 268
3, 8 77
3, 9 78
3, 10 79. 135
3, 12 77
3, 19 77. 106
4, 1 74
4, 4 79
4, 5 f. 79
4, 7 f. 80
4, 11 79. 101. 268
4, 16 77 f.
4, 17 76

4, 19 442
4, 22 f. 78
4, 26 352
4, 30 77. 79
4, 32 78
5, 5 77
5, 6 78. 79
5, 11 135
5, 12 77
5, 14 158. 442
5, 16 78
5, 19 78
5, 22 f. 78. 135
5, 25 77
5, 27 79
6, 5 f. 82
6, 8 79
6, 18 f. 78
6, 20 74
6, 21 74
6, 21 f. 20
6, 22 75

Philipper

1, 1 102. 444
1, 4 85
1, 5 85
1, 7 84
1, 9 106
1, 12 f. 85
1, 13 68. 84
1, 15 f. 68. 85. 88
1, 16 84
1, 17 84
1, 20 68
1, 25 85. 96
1, 27 85
1, 28 f. 85
2, 1 85. 437
2, 2 85
2, 6 74
2, 6 f. 88
2, 15 85
2, 17 84. 85
2, 17 f. 68. 85
2, 18 85
2, 19 f. 89. 95
2, 20 90
2, 21 68. 85
2, 24 68. 85 96 f.
2, 25 f. 20. 85
2, 30 84
3, 1 85
3, 1 f. 87 f.
3, 3 147
3, 5 123
3, 10 442
3, 12 438
3, 14 442
3, 16 462
3, 18 f. 85
3, 21 438
4, 2 85
4, 3 87
4, 4 85
4, 6 85
4, 7 445
4, 10 84 f.
4, 13 438
4, 14 85
4, 15 f. 85
4, 18 84. 438
4, 19 447
4, 22 84. 119. 126

Kolosser

1, 1 89
1, 6 68
1, 7 69
1, 10 106
1, 14 78. 441
1, 15 73
1, 16 73
1, 17 73
1, 20 73
1, 21 78
1, 23 68
1, 24 68
1, 26 78
1, 27 78
2, 1 69. 71. 76
2, 3 106
2, 8 70 f. 256
2, 10 73
2, 11 70
2, 13 78
2, 14 70
2, 15 73
2, 16 70
2, 16 f. 124
2, 18 70. 446
2, 19 78
2, 21 70
2, 22 71
2, 23 70 f.
3, 6 78. 441
3, 9 f. 78
3, 13 78
3, 16 78
3, 18 f. 78
3, 22 f. 82
4, 5 78
4, 7 f. 20. 71
4, 8 443
4, 9 82. 438
4, 10 95. 183. 199
4, 10 f. 118
4, 11 68
4, 13 69. 76
4, 14 199. 245
4, 16 21. 75 f. 136. 341. 400
4, 17 82
4, 18 20. 119
4, 26 f. 78

1. Thessalonicher

1, 1 441
1, 3 24
1, 6 24
1, 7 f. 24
1, 9 24
1, 10 27
2, 3 f. 24
2, 7 442
2, 12 442
2, 14 24
2, 14 ff. 26 f.
2, 16 438
2, 18 24
3, 1 f. 23. 30. 260
3, 2 f. 24
3, 3 f. 24
3, 5 24
3, 6 24
3, 6 f. 44
3, 10 24
3, 13 27
4, 1 24
4, 3 f. 24
4, 6 24
4, 9 f. 24
4, 10 24
4, 11 f. 24
4, 13 24
5, 1 24
5, 9 27
5, 10 24
5, 12 102
5, 21 175

2. Thessalonicher

1, 4 28
1, 7 29
2, 1 ff. 30
2, 2 28
2, 3 29
2, 3 f. 268
2, 4 438
2, 5 32
2, 6 32
2, 7 32
2, 13 33. 442
3, 2 45

3, 6 28
3, 11, 28
3, 17 20. 30

1. Timotheus

1, 3 94
1, 4 99. 443
1, 5 105
1, 7 99
1, 10 105
1, 12 f. 106
1, 13 108
1, 14 105
1, 18 101. 103
1, 20 108
2, 2 105
2, 3 f. 106
2, 4 105
2, 5 108
2, 6 438
2, 10 105
2, 15 105
3, 1 f. 100
3, 2 101. 103
3, 4 f. 104
3, 8 100
3, 12 100 f. 104
3, 13 100
3, 14 94. 98
3, 15 100. 104. 444
3, 16 105. 443
4, 1 103. 267
4, 1 f. 32. 100
4, 2 f. 104
4, 3 99 f. 105. 108
4, 6 105
4, 7 99. 105
4, 11 103
4, 12 90
4, 13 94. 98. 103
4, 14 100 f. 103. 107. 108
4, 16 103
4, 16 f. 96
5, 3 f. 101
5, 4 105
5, 9 104. 107
5, 10 105
5, 13 469
5, 14 104
5, 17 100. 103
5, 18 107. 351
5, 19 100. 447
5, 19 f. 101
5, 22 101
5, 23 104. 108
5, 24 f. 101
6, 1 f. 82
6, 3 105
6, 6 105
6, 8 447
6, 11 105
6, 12 108
6, 15 108
6, 18 105
6, 20 99

2. Timotheus

1, 4 95
1, 5 89. 108
1, 6 101
1, 6 f. 90
1, 7 441
1, 8 95
1, 8 f. 106
1, 9 95
1, 13 105
1, 15 95. 108
1, 16 95
1, 16 f. 108
1, 17 95
1, 21 95
2, 2 101
2, 3 443
2, 7 447
2, 8 201
2, 9 95. 98
2, 16 442
2, 17 108
2, 18 48. 99 f.
2, 21 105
2, 24 442
2, 25 105
3, 1 f. 32
3, 5 105
3, 6 99
3, 6 f. 162
3, 7 105
3, 8 158
3, 11 108
3, 12 105
3, 13 99
3, 15 89. 108
3, 17 105
4, 2 103
4, 3 105
4, 3 f. 100
4, 5 103. 176
4, 6 f. 98
4, 9 103
4, 10 90. 95. 108
4, 11 95. 99. 184. 245
4, 12 75. 95
4, 13 95. 108. 420
4, 14 108. 447
4, 16 95
4, 18 98
4, 19 108
4, 20 95. 98
4, 21 108

Titus

1, 1 105
1, 5 94. 99. 101. 108
1, 6 101. 104
1, 7 99
1, 9 103. 105
1, 10 99
1, 11 99
1, 14 99
1, 15 104
1, 16 105
2, 1 103. 105
2, 7 105
2, 8 105
2, 11 106
2, 12 105
2, 14 105
2, 15 103
3, 1 105
3, 3 f. 106
3, 8 105
3, 9 99
3, 10 447
3, 12 95. 98. 103
3, 12 f. 108
3, 14 105

Philemon

1 82. 89
2 82
9 68. 82 f.
10 82
11 82 f.
12 82. 438
15 82
16 82
17 82
18 f. 83
19 82
20 82 f.
21 83
22 68. 96 f.
23 82
24 95. 184. 199. 245

Hebräer

1, 6 119. 122
1, 8 440
1, 12 440
2, 1 f. 122
2, 2 111
2, 3 119. 408. 412
2, 8 122

2, 9 450
3, 1 115
3, 2 111. 395
3, 6 441
3, 7 f. 129
3, 12 126
3, 12 f. 122
3, 13 123
4, 1 122
4, 2 469
4, 3 447
4, 11 122
4, 14 122
5, 1 128
5, 8 125
5, 12 122. 124
6, 1 f. 412
6, 3 447
6, 4 127. 295
6, 4 f. 116. 443
6, 6 122
6, 10 122. 124. 126
6, 11 122
6, 12 122
7, 3 129
7, 8 128
7, 19 447
7, 27 121
8, 4 438
8, 5 128
8, 13 129
9, 2 445
9, 4 121
9, 6 128
9, 9 128
9, 11 465
9, 14 437 f. 441
9, 16 364
9, 18 438
9, 21 121
9, 28 122
10, 5 119
10, 23 122
10, 24 123
10, 25 122
10, 26 116. 395
10, 26 f. 127
10, 29 122
10, 30 128
10, 32 f. 114. 122. 127. 129
10, 34 119. 438. 443
10, 35 122
10, 36 122
11, 4 445. 465
11, 13 446
11, 17 154
11, 31 154
11, 37 158. 468
12, 1 122
12, 3 122. 465
12, 4 122
12, 7 122
12, 11 122. 154
12, 12 f. 122
12, 26 119. 122
12, 28 447
13, 1 123
13, 3 122
13, 5 120
13, 7 102. 114. 122. 127
13, 9 f. 125
13, 10 126
13, 10 f. 124
13, 11 128
13, 13 122. 126
13, 14 125
13, 15 116
13, 17 102
13, 19 114. 123 f.
13, 21 114
13, 22 113. 119
13, 23 89. 114. 126
13, 24 102. 127

Jakobus

1, 1 146. 156
1, 2 135. 147. 149
1, 2 f. 154
1, 3 154
1, 4 149. 156
1, 5 147. 149. 155
1, 5 f. 141
1, 6 149. 155
1, 8 141
1, 9 f. 150. 155
1, 11 135. 154. 156
1, 12 141
1, 13 147. 155
1, 15 141
1, 17 f. 149
1, 19 147. 155 f. 443
1, 21 135
1, 22 149. 154
1, 23 156
1, 25 149
1, 26 147
2, 1 156
2, 1 f. 148
2, 2 150
2, 5 f. 150. 155
2, 6 f. 147
2, 8 149
2, 12 149
2, 13 149
2, 14 144. 147. 328
2, 14 f. 146. 152. 162
2, 18 465
2, 21 154
2, 25 154
3, 1 147. 150
3, 6 156
3, 8 156
3, 9 147
3, 12 156
3, 13 141. 147
3, 14 147
3, 15 f. 141
3, 18 154
4, 1 154
4, 1 f. 147
4, 2 469
4, 3 f. 147
4, 4 154
4, 5 158. 468
4, 6 154
4, 6 f. 135
4, 7 141. 150. 154
4, 10 149
4, 11 149
4, 11 f. 147
4, 12 141. 149
4, 13 f. 147
4, 14 149
5, 2 149
5, 3 f. 147
5, 4 141. 156
5, 6 147
5, 8 147
5, 9 147
5, 10 149
5, 12 147. 149. 156
5, 14 101. 150
5, 15 149
5, 17 158
5, 20 135. 154

1. Petrus

1, 4 135
1, 6 134
1, 6 f. 135. 154
1, 10 f. 136
1, 12 135
1, 14 133. 135
1, 18 133
1, 18 f. 139
1, 20 135
1, 24 135 f. 154
2, 1 135
2, 2 135
2, 3 442
2, 6 f. 135
2, 9 133. 135
2, 10 133. 135

2, 11 133
2, 12 134
2, 14 135
2, 18 f. 135
2, 19 135
2, 21 f. 139
2, 23 446
3, 7 133
3, 9 134 f.
3, 14 134
3, 15 134
3, 18 f. 139
3, 19 f. 136
3, 20 456
3, 21 136
3, 22 135
4, 1 139
4, 3 133
4, 4 134
4, 6 136
4, 8 135 f. 154
4, 10 f. 135
4, 12 134
4, 14 134
4, 16 134
5, 1 102. 336
5, 2 447
5, 3 447
5, 5 136. 139. 154
5, 5 f. 135
5, 8 135
5, 9 134. 154
5, 10 447
5, 12 134. 136. 138
5, 13 125. 134 f. 184 334. 337 f.

2. Petrus

1, 1 164. 170
1, 2 172
1, 3 168 f.
1, 3 f. 171
1, 4 169
1, 5 169
1, 8 169
1, 10 172. 438
1, 11 169
1, 16 169 f.
1, 16 f. 164. 171
1, 17 169
1, 18 169 f.
1, 19 f. 169. 171
1, 21 172
2, 1 169
2, 9 172
2, 11 166
2, 14 443
2, 17 166
2, 19 f. 171
2, 22 169
3, 1 164. 170
3, 2 f. 166 f.
3, 3 169
3, 5 f. 169
3, 7 f. 171
3, 8 169
3, 9 172
3, 10 f 169. 171
3, 12 169
3, 13 172
3, 15 164. 167

1. Johannes

1, 1 323. 331
1, 1 f. 291. 330
1, 2 331
1, 4 330
1, 6 328
1, 7 331
1, 8 328
1, 10 328
2, 1 331. 334
2, 2 331
2, 4 328
2, 6 328
2, 7 334
2, 8 330
2, 9 328
2, 10 331
2, 11 330
2, 12 334
2, 13 331
2, 13 f. 328
2, 17 331
2, 18 32. 328. 331. 334
2, 19 328
2, 20 331
2, 20 f. 334
2, 22 328
2, 24 334
2, 25 331
2, 26 328
2, 27 334. 443
2, 28 331. 334
3, 1 297
3, 2 331
3, 4 328
3, 5 331
3, 7 328. 334
3, 8 330 f.
3, 10 328
3, 11 330. 334
3, 14 331
3, 15 331
3, 16 330 f.
3, 17 328
3, 18 334
3, 21 447
3, 23 443
4, 1 328. 331
4, 2 328
4, 3 32. 295. 328. 331. 441
4, 4 328. 334
4, 6 330
4, 8 328
4, 14 330
4, 15 328
4, 17 331
4, 19 447
4, 20 328
4, 21 331
5, 1 328
5, 4 331
5, 5 328
5, 6 328. 330 f.
5, 7 439
5, 9 330
5, 11 f. 331
5, 12 330
5, 13 330
5, 16 127. 331
5, 17 446
5, 20 438

2. Johannes

1 336 f.
7 32. 328
9 446
13 337

3. Johannes

4 434
9 446
12 295

Judas

1 159 f.
3 161
4 161 f. 166
5 159 f.
8 160. 162
9 158. 166. 340
10 160
12 443
12 f. 160
13 166
14 f. 158. 340
17 159. 161. 166
18 166
19 160
20 161
21 161
25 161

Offenbarung

1, 1 268 ff. 272
1, 1 f. 279
1, 2 272
1, 3 267. 270 ff. 277
1, 4 271
1, 5 331. 443
1, 7 270
1, 9 272. 278. 280
1, 9 f. 271
1, 10 277
1, 11 76. 441
1, 11 f. 271
1, 20 268. 279
2, 1 f. 277
2, 2 80. 276
2, 3 455
2, 4 278
2, 5 270
2, 6 160. 276
2, 7 268. 279
2, 11 279
2, 13 139. 278
2, 14 f. 276
2, 15 160
2, 16 270
2, 17 279
2, 20 280. 437
2, 24 160. 278
2, 26 f. 279
3, 1 f. 278
3, 3 31
3, 5 f. 279
3, 9 280
3, 11 270
3, 12 f. 279
3, 14 331
3, 15 f. 278
3, 20 270
3, 21 f. 279
4, 4 437. 456
4, 5 279
4, 11 446
5, 1 444
5, 6 279. 280. 437
5, 8 268. 279
5, 12 280
5, 14 455
6, 9 f. 139. 278
7, 9 331
7, 14 331
8, 13 442. 446
10, 1 f. 271
10, 11 267. 272
11, 1 f. 278
11, 19 364
12, 1 268
12, 3 268
12, 9 331
12, 11 279. 331
13, 1 331
13, 3 32
13, 9 f. 279
13, 10 439
13, 11 f. 276
13, 14 f. 278
13, 18 32. 278. 446
14, 4 265
14, 5 455
14, 8 135
14, 9 f. 278
14, 12 f. 279
14, 13 268. 331
15, 2 331
15, 3 455
15, 15 268
16, 5 31
16, 6 278
16, 7 439
16, 15 279
16, 19 135
17, 4 455
17, 5 135
17, 6 278
17, 8 455
17, 9 278
17, 10 f. 278
17, 14 279
17, 18 268
18, 5 456
18, 10 135
18, 17 469
18, 20 276. 278
18, 21 135
18, 24 278
19, 2 278
19, 8 268. 279
19, 10 71. 279
19, 13 279. 328. 331
20, 4 278
20, 5 279
20, 6 279
21, 7 279
21, 8 279
21, 12 146
21, 14 276
21, 24 439
22, 4 331
22, 6 f. 270. 279
22, 7 f. 267
22, 9 71. 272
22, 10 271. 272
22, 12 270
22, 14 443
22, 17 ff. 279
22, 18 272
22, 19 455
22, 20 270